思想與時代月刊 第八期

中華民國三十一年三月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社 貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽中央日報 六廣門外高家園

總代售處 重慶 桂林 大公報館

分售處 重慶正中書局 重慶中國文化服務社 貴陽中央日報社

第九期目錄預告

建國方略與民生主義 張其昀
國史上安南暹羅緬甸之地位 吳其昌
國史上之戰鬬觀 繆鳳林
論自然 馮友蘭
哈佛大學之新制度 裘克安譯
抗戰初期我國西南之礦業 葉良輔
太平洋區域之國際貿易與關稅（書評） 任美鍔

定價表

每月一冊 全年十二冊
每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加） 國內	香港澳門	國外
零售	一	一元	四分	一角六分	四角
預定半年	六	五五角	免	九角六分	二元四角
預定全年	十二	十元	免	二元九角二分	四元八角

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1.）定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項、詳細開明，寄大公報館，（在本社訂閱者逕寄本社）方可辦理。

二、本國郵票代價通用，以一角五分為限。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬廿五元至卅元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

徵稿啓事

一　本刊內容包涵哲學，科學，政治，文學，教育，史地諸項而特重時代思想與民族復興之關係。

二　本刊歡迎下列各類文字。

建國時期主義與國策之理論研究，

我國固有文化與民族理想根本精神之探討，

西洋學術思想源流變遷之探討，

與青年修養有關各種問題之討論，

歷史上偉大人物傳記之新撰述，

我國與歐美最近重要著作之介紹與批評。

三　本刊文字大都爲通論，不載考据纂輯之作，但竊理力求精密，立論務期徵信，以要言不繁深入顯出者爲尙。

四　投稿手續請參閱本期底頁所載投稿簡章。

思想與時代

第八期　民國卅一年三月一日

目次

論人生中底境界　馮友蘭
中國人之法律觀念　錢穆
國防中心論（續）　張其昀
懷黑特論哲學之正鵠　張蔭麟
教員福利與民族復興　梁慶椿
繪畫改良論　豐子愷
莫洛亞著傳記文學兩種　任美鍔

論人生中底境界

馮友蘭

人對於宇宙人生底覺解的程度，可有不同。因此宇宙人生對於人底意義，亦有不同。人對於宇宙人生在某種程度上所有底覺解，因此宇宙人生對於人所有底某種不同底意義，卽構成人所有底某種境界。

佛家說，每人各有其自己的世界。在表面上，似乎是諸人共有一世界，實際上各人的世界是各人的世界。『如衆燈明，各徧似一。』一室中有衆燈，各有其所發出底光。本來是多光，不過因其各徧於室中，所以似乎只有一光了。說各人各有其世界，是根據於佛家的形上學說底。但說在一公共底世界中，各人有其境界，則不必根據於佛家的形上學。照我們的說法，就存在說，有一公共底世界。但因人對之有不同底覺解，所以此公共底世界，對於各個人亦有不同底意義，因此，在此公共底世界中，各個人有一不同底境界。

例如有二人遊一名山。其一是地質學家，他在此山中，看見些地質底構造等。其一是歷史學家，他在此山中，看見些歷史底遺蹟等。因此，同是一山，而對於二人底意義不同。有許多事物，有些人視同瑰寶，有些人視同糞土。有些人求之不得，有些人雖有人送他，他亦不要。這正因爲這些事物，對於他們底意義不同。事物則同是此事物，但其對於各人底意義，則可有不同。

宇宙是同此宇宙，人生是同樣底人生，但其對於各個人的意義，則可有不同。我們這種說法，是介乎上所說底佛家的說法與常識之間。佛家以爲在各個人中無公共底世界。常識則以爲各個人都在一公共底世界中，其所見底世界及其間底事物，亦是公共底。照我們的說法，人所見底世界及其間底事物，雖是公共底，但它們對於各個人底意義，則不必是相同底。我們可以說，就存在說，各個人所見底世界及其間底事物是公共底。但就意義說，則隨各個人的覺解的程度的不同，而世界及其間底事物，對於各人底意義，亦不相同。我們可以說；『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。』

我們不能說：這些意義底不同，純是由於人的知識的主觀成分。一個地質學家所看見底，某山中底地質底構造，本來都在那裏。一個歷史家所看見底，某山中底歷史底遺蹟，亦本來都在那裏。因見這些遺蹟，而此歷史家覺有『數千年往事，湧上心頭。』這些往事，亦本本都在那裏。這些都與所謂主觀無涉，不過人有知與不知，見與不見耳。莊子說：『豈惟形骸有聾盲哉，夫知亦有之。』就其知不知見不見說，就其知見時所有底心理狀態說，上所說諸意義的不同，固亦有主觀的成分。但這一點底主觀的成分，是任何知識所都必需有底。所以我們不能說，上文所說意義的不同，特別是主觀底。由此我們說我們所

謂境界固亦有主觀的成分，然亦並非完全是主觀底。

各人有各人的境界，嚴格地說，沒有兩個人的境界是完全相同底。每個人都是一個個體，每個人的境界，都是一個個體底境界。沒有兩個個體是完全相同底，所以亦沒有兩個人的境界，是完全相同底。但我們可以忽其小異，而取其大同。就大同方面看，人所可能有底境界，可以分爲四種：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。此四種境界，以下各有專章詳論。茲先略述其特徵以資比較。

自然境界的特徵是：在此種境界中底人，其行爲是順才或順習底。此所謂才，其意義即是普通所謂率性。我們於上章說，我們佛邏輯上底性爲性，生物學上底性爲才。普通所謂率性之性，正是說人的生物學上底性，所以我們不說率性而說順才。所謂順習之習，可以是一個人的習慣，亦可以是一社會的習俗。在此種境界中底人，順才而行，「行乎其所不得不行，止乎其所不得不止。」亦或順習而行，「照例行事。」無論其是順才而行或順習而行，他對於其所行底事的性質，並沒有清楚底了解。此即是說，他所行底事，對於他沒有清楚底意義。就此方面說，他的境界，似乎是一個混沌。但他亦非對於任何事都無了解，亦非任何事對於他都沒有清楚底意義，所以他的境界，亦只似乎是一個混沌。例如古詩寫古代人民的生活云：「鑿井而飲，耕田而食；不識不知，順帝之則。」「日出而作，日入而息，不識天工，安知帝力。」此數句詩，很能寫出在自然境界中底人的情形。「帝之則」可以是天然界的法則，亦可以是社會中人的各種行爲的法則。這些法則，這些人都遵奉之，但其遵奉都是順才或順習底。他不但不了解此諸法則，且亦不覺有此諸法則。因其不覺解，所以說是不識不知。但他並非對於任何事皆無覺解。他鑿井耕田，他了解鑿井耕田是怎樣一回事。於鑿井耕田時，他亦自覺他是在鑿井耕田。這就是他所以是人而高於別底動物之處。

嚴格地說，在此種境界中底人，不可以說是不識不知，只可以說是不著不察。孟子說：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也。」朱子說：「著者知之明，察者識之精。」不著不察，正是所謂沒有清楚底了解。

有此種境界的人，並不限於在所謂原始社會中的人。即在現在最工業化的社會中，有此種境界底人，亦是很多底。他固然不是「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食。」但他卻亦是「不識不知，順帝之則。」有此種境界底人，亦不限於只能作價值甚低底事底人。在學問藝術方面能創作底人，在道德事功方面，能作「驚天地，泣鬼神」底事底人，往往亦是，「行乎其所不得不行，止乎其所不得不止。」「莫知其然而然。」此等人的境界亦是自然境界。

功利境界的特徵是，在此種境界中底人，其行爲是「爲利」底。所謂「爲利」是爲他自己的利。凡動物的行爲，都是爲他自己的利底。不過大多數底動物的行爲，雖是爲他自己的利底，但都是出於本

能的衝動，不是出於心靈的計劃。在自然境界中底人，雖亦有爲自己的利底行爲，但他對於『自己』及『利』並無清楚底覺解，他不自覺他有如此底行爲，亦不了解他何以有如此底行爲。在功利境界中底人，對於『自己』及『利』有清楚底覺解。他了解他的行爲，是怎樣一回事。他自覺他有如此底行爲。他的行爲，或是求增加他自己的財產，或是求發展他自己的事業，或是求增進他自己的榮譽。他於有此種種行爲時，他了解這種行爲是怎樣一回事，並且自覺他是有此種行爲。

在此種境界中底人，其行爲雖可萬有不同，但其最後底目的，總是爲自己的利。不一定是如楊朱者流，只消極地爲我。他可以積極奮鬥，他甚至可以犧牲他自己，但其最後底目的，還是爲他自己的利。他的行爲，事實上亦可是於他人亦有利，且可有大利底。如秦皇漢武所作底事業，有許多可以說是功在天下，利及萬世。但他們所以作這些事業，是爲他們自己的利底。所以他們雖都是蓋世英雄，但其境界是功利境界。

道德境界的特徵是：在此種境界中底人，其行爲是『行義』底。義與利是相反亦是相成底。求自己的利底行爲，是爲利底行爲，求社會的利底行爲，是行義底行爲。在此種境界底人，對於人之性已有覺解。他了解人之性是涵蘊有社會底。社會的制度及其間道德底政治底規律，就一方面看，大概都是對於個人的自己加以制裁底。功利境界中底人，大都以爲社會與個人，是對立底。對於個人，社會是所謂『必要底惡』。人明知其是壓迫個人底，但爲保持其自己的生存，又不能不需要之。在道德境界中底人，知人必於所謂全中，始能依其性發展。社會與個人並不是對立底。離開社會而獨立存在底個人，是有些哲學家的虛構懸想。人不但須在社會中，始得存在，並且須在社會中，始得完全。社會是一個全，個人是全的一部分。部分離開了全，即不成其爲部分。社會的制度及其間底道德底政治底規律，並不是壓迫個人底。這些都是人之所以爲人之理中，應有之義。人必在社會的制度，及政治底道德底規律中，始能使其所得於人之所以爲人者，得到發展。

在功利境界中，人的行爲，都是以『佔有』爲目的。在道德境界中，人的行爲，都是以『貢獻』爲目的。用舊日的話說，在功利境界中，人的行爲的目的是『取』。在道德境界中，人的行爲的目的是『與』。在功利境界中，人即於『與』時，其目的亦是在『取』。在道德境界中，人即於『取』時，其目的亦是在『與』。

天地境界的特徵是，在此種境界中底人，其行爲是『事天』底。在此種境界中底人，了解於社會的全之外，還有宇宙的全。人必於宇宙的全中，始能使其所得於人之所以爲人者，盡量發展，始能盡性。在此種境界中底人，有完全底高一層底覺解。此即是說，他已完全知性。因其已知天。他已知天，所以他知，人不但是社會的全的一部份，而並且

且是宇宙的全的一部分。不但對於社會，人應有貢獻，即對於宇宙，人亦應有貢獻。人不但應在社會中，堂堂地做一個人，亦應於宇宙間堂堂地做一個人。人的行為，不僅有社會底重要，而且有宇宙底重要。他覺解人雖只有七尺之軀，但可以「與天地參。」雖上壽不過百年，而可以『與天地比壽，與日月齊光。』

用莊子等道家的話，此所謂道德境界，應稱為仁義境界。此所謂天地境界，應稱為道德境界。道家鄙視仁義，其所謂仁義，並不是專指仁及義，而是指我們現在所謂道德。在後來中國言語中，仁義二字聯用，其意義亦是如此。如說某人不仁不義，某人大仁大義，實即是說，某人的品格或行事是道德底；某人的品格或行事，是不道德底。道家鄙視仁義，因其自高一層底境界看，專以仁義自限，所謂『蹩躠為仁踶跂為義』者，其仁義本來不及道家所謂道德。所以老子說：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義。』但有道家所謂道德底人，亦並不是不仁不義，不過不專以仁義自限而已。不以仁自限底人所有底仁，即道家所謂大仁。

我們所謂天地境界，用道家的話，應稱為道德境界。莊子山木篇說：『乘道德而浮游。』『浮游乎萬物之祖，物物而不物於物。』此是『道德之鄉。』此所謂道德之鄉，正是我們所謂天地境界。不過道德二字聯用，其現在底意義，已與道家所謂道德不同。為避免混亂，所以我們用道德一詞的現在底意義，以稱我們所謂道德境界。

境界有高低，此所謂高低的分別，是以到某種境界所需要底人的覺解的多少為標準。其需要覺解多者其境界高。其需要覺解少者其境界低。自然境界，需要最少底覺解，所以自然境界是最低底境界。功利境界，高於自然境界，而低於道德境界。道德境界，高於功利境界而低於天地境界。天地境界需要最多底覺解，所以天地境界是最高底境界，至此種境界，人的覺解已發展至最高底程度。至此種程度，人已盡其性。在此種境界中底人，謂之聖人。聖人是最完全底人，所以邵康節說：『聖人，人之至者也。』

自然境界及功利境界中底人，對於人之所以為人者，並無覺解。此即是說，他們不知性，無高一層底覺解。所以這兩種境界，是在夢覺關的夢的一邊底境界。在道德境界及天地境界中底人，知性知天，有高一層底覺解，所以這兩種境界，是在夢覺關的覺的一邊底境界。

因境界有高低，所以不同底境界，在宇宙間有不同底地位。有不同境界底人，在宇宙間亦有不同底地位。宋明儒所說地位，如聖人地位，賢人地位等，都是指此種地位說。在天地境界中底人，其地位是聖人地位。在道德境界中底人，其地位是賢人地位。孟子說：『有天爵，有人爵。』人在政治上或社會上底地位是人爵。因其所有底境界，而在宇宙間所有底地位是天爵。孟子說：『君子所性，雖大行弗加焉，雖窮居弗損焉，分定故也。』此是說：天爵不受人爵的影響。

一個人，因其所處底境界不同，其舉止態度，表現於外者亦不同。

此不同底表現，即宋明儒所謂氣象，如說聖人氣象，賢人氣象等。一個人因其所處底境界不同，其心理底狀態亦不同。此不同底心理狀態，即普通所謂懷抱，胸襟，或胸懷。

人所實際享受底一部分底世界有小大。其境界高者，其所實際享受底一部份世界大。其境界低者，其所實際享受底一部分世界小。公共世界，無限地大。其間底事物，亦是無量無邊地多。但一個人所能實際享受底，是他所能感覺或了解底一部分底世界。就感覺方面說，人所能享受底一部分底世界，雖有大小不同，但其差別是很有限底。一個人周遊環球，一個人不出鄉曲。一個人飽經世變，一個人平居無事。他們的見聞有多寡的不同，但其差別是很有限底。此譬如一個「食前方丈」底人，與一個僅足一飽底人，所吃固有多寡的不同，但其差別是很有限底。但就覺解方面說，人所能享受底世界，其大小的不同，可以是很大底。有些人所能享受底一部分底世界，就是他所能感覺底一部分底世界。這些人所能享受底一部分底世界，可以說是很小底。因為一個人所能感覺底一部分底世界，無論如何總是很有限底。有些人所能享受底，可以不限於實際底世界。這並不是說，一個人可將世界上所有底美味，一口吃完，或將世界上所有底美景，一眼望盡。而是說，他的心可以對於全宇宙有覺解。對於全宇宙有覺解，則全宇宙對於他有意義。全宇宙對於他有意義，則全宇宙都是他所能享受底。莊子所說：「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外，」「乘天地之正，御六氣之變，以遊無窮，」似乎都是用一種詩底言語，以形容在天地境界中底人所能有底享受。

或可問：上文說：在高底境界中底人，其所享受底一部分世界大。在低底境界中底人，其所享受底一部分世界小。這種說法，對於自然境界，及天地境界，是不錯底。在自然境界中底人，只能享受其所感覺底事物。在天地境界中底人，全宇宙對於他，都有意義。他們所能享受底世界，一個是極小，一個是極大。但道德境界雖高於功利境界，而功利境界中底人所能享受底一部分底世界，是否必小於道德境界中底人所能享受底，似乎是一個問題。例如一個天文學家，對於宇宙，有很大底知識。但其研究天文，完全是由於求他自己的名利。如此則他的境界，仍只是功利境界。雖只是功利境界，但他對於宇宙底知識，比普通道德境界中底人的知識是大多了。由此方面看，豈不亦可說，在功利境界中底人所能享受底世界，比在道德境界中底人所能享受者大？

於此我們說，普通行道德底人，其境界不一定即是道德境界。他行道德，可以是由於天資或習慣。如其是如此，則其境界即是自然境界。他行道德，亦可以是由於希望得到名利恭敬。如其是如此，則他的境界，即是功利境界。必須對於道德真有了解底人，根據其了解以行道德，其境界方是道德境界。這種了解，必須是盡心知性底人，始能有底。我們不可因為三家村的愚夫愚婦，亦能行道德，遂以為道德境界，

是不需要很大底覺解，即可以得到底。愚夫愚婦，雖可以行道德，但其境界，則不必是道德境界。

天文學家及物理學家雖亦常說宇宙，但其所謂宇宙，是物質底宇宙，並不是哲學中所謂宇宙。物質底宇宙，雖亦是非常地大，但仍不過是哲學中所謂宇宙的微乎其微底一部分。物質底宇宙，並不是宇宙的大全。所以對於物質底宇宙有了解者，不必對於宇宙的大全有了解，在道德境界中底人，已盡心知性，對於人之所以爲人而異於別底動物者，已有充分底了覺。對於宇宙的大全，亦有相當底了解。所以其所享受底一部分世界，大於在功利境界中底人所享受底。

境界有久暫。此即是說，一個人的境界，可有變化。人有道心，亦有人心人欲。『人心惟危，道心惟微。』他的覺解雖有時已到某種程度，因此，他亦可有某種境界。但因人欲的牽扯，他雖有時有此種境界，而不能常住於此種境界。一個人的覺解，使其到某種境界時，本來還需要另一種工夫，以維持此種境界，以使其常住於此種境界。伊川說：『涵養須用敬，進學在致知。』致知即增進其覺解，用敬即用一種工夫，以維持此增進底覺解所使人得到底境界。關於此點，我們於以下另有專篇說明。今只說，平常人大多沒有此種工夫，故往往有時有一種較高底境界，而有時又無此種境界。所以一個人的境界，常有變化。其境界常不變者，只有聖賢與下愚。聖賢對於宇宙人生有很多底覺解，又用一種工夫，使因此而得底境界，常得維持。所以其境界不變。下愚對於宇宙人生，永只有很少底覺解，所以其境界亦不變。孔子說：『回也三月不違仁，其餘日月至焉而已。』此即是說，至少在三月之內，顏回的境界，是不變底。其餘人的境界，則是常變底。

上所說底四種境界，就其高低的層次看，可以說是表示一種發展，一種海格爾所謂辯證底發展。就覺解的多少說，自然境界需要覺解最少。在此種境界中底人，不著不察，亦可說是不識不知，其境界似乎是一個渾沌。功利境界需要較多底覺解。道德境界需要更多底覺解。天地境界需要最多底覺解。然天地境界，又有似乎渾沌。因爲在天地境界中底人，最後自同於大全。我們於上文常說大全，但嚴格地說，大全是不可說底，亦是不可思議，不可了解底。所以自同於大全者，其覺解是如佛家所謂『無分別智』。因其『無分別』，所以其境界又似乎是渾沌。不過此種渾沌，並不是不及普通所謂了解，而是超過普通所謂了解。不是不了解，而是大了解。我們可以套老子的一句話說：『大了解若不了解。』

再就有我無我說，在自然境界中，人不知有我。他行道德，固是由於習慣或衝動。即其爲我底行爲，亦是本於習慣或衝動。在功利境界中，人有我。在此種境界中，人的一切行爲，皆是爲我。他爲他自己爭權奪利，固是爲我，即行道德，亦是爲我。他行道德，不是以其爲道德而行之，而是以其爲求名求利的工具而行之。在道德境界中，人無我。其行道德，固是因其爲道德而行之，即似乎是爭權奪利底事，他亦是爲達

道德底目的而行之。在天地境界中，人亦無我。不過此無我應稱之為大無我。論語謂『子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。』橫渠云『四者有一焉，則與天地不相似。』象山說：『雖欲自異於天地，不得也。』此乃某平日得力。』『與天地相似，』『不得『自異於天地，』可以作大無我的註腳。宋儒常用『人欲淨盡，天理流行』八字，以說此境界。人欲即人心之有私的成分者，有為我的成分者。

有私是『我』的一方面。上所說無『我，』是就此方面說『有我』的另一方面是『有主宰。』『我』是一個行動的主宰，亦是實現價值底行動的主宰。盡心盡性，皆須『我』為。『宇宙內事，乃己分內事。』由此方面看，則在道德境界及天地境界中底人，不惟不是『無我，』而且是真正地『有我。』在自然境界中，人不知有『我。』在功利境界中，人知有『我。』知有『我』可以說是『我之自覺』。『我之自覺』並不是一件很容易底事。有許多小孩子，別人稱他為娃娃，他亦自稱為娃娃。他知道娃娃，但不知道於說娃娃時，他應當說『我。』在功利境界中，人有『我之自覺。』其行為都是為『我。』但其所為底『我，』未必是依照人之性者。所以其所為底『我，』未必是『真我。』在道德境界底人知性，知性則『見真吾。』『見真吾』則可以發展『真我。』在天地境界中底人知天。知天則知『真我』在宇宙間底地位，則可以充分發展『真我。』上文所說人在道德境界及天地境界中所無之我，並不是人的『真我。』人的『真我，』必在道德境界中乃能發展，必在天地境界中，乃能完全發展。

孟子說：『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。』此所說即是在道德境界中人的『真我』的發展的成就。上文所說，在社會中堂堂地作一個人，亦即說此。孟子說，浩然之氣，『其為氣也，至大至剛。以直養而無害，則塞於天地之間。』此所說即是在天地境界中，人的『真我』的發展的成就。上文所說，在宇宙間堂堂地作一個人，亦即是說此。上文說上所說底四種境界，就其高低的層次看，可以說表示一種發展。此種發展，即是『我』的發展。『我』自天地間之一物，發展至『與天地參。』

所以在道德境界及天地境界中底人，總可以說是真正地有我。佛家說：佛有法身。佛的法身，即是所謂常住真心。常住真心是一個宇宙底心。佛自同於宇宙底心，則宇宙底心，即成為佛的『身。』所謂涅槃四德是常，樂，『我，』淨。不過這種『有我，』正是上所說底『無我』的成就。人必先『無我，』而後可『有我。』必先無『假我，』而後可有『真我。』我們可以說，在道德境界中底人、『無我』而『有我。』在天地境界中底人，『大無我』而『有大我。』我們可以套老話的一句話說：『夫惟無我耶，故能成其我。』

在上所說底發展中，自然境界及功利境界是海格爾所謂自然的禮物。道德境界及天地境界是海格爾所謂精神的創造。自然的禮

物是人不必努力，而即可以得到底。精神的創造，則必待人的努力，而後可以有之。就一般人說，人於其是嬰兒時，其境界是自然境界。及至成人時，其境界是功利境界。這兩種境界，是人所不須努力而自得到底。此後若不有一種努力，則他終身即在功利境界中。若有一種努力，「反身而誠，」則可進至道德境界及天地境界。立志作此種努力者謂之士。周濂溪說：「士希賢，賢希聖，聖希天。」賢是在道德境界中底人，聖是在天地境界中底人。在天地境界中底人，在後至於同天，故曰：「聖希天。」

此四種境界中，以功利境界與自然境界中間底分別，及其與道德境界中間底分別，最易看出。道德境界與天地境界中間底分別，及自然境界以道德境界及天地境界中間底分別，則不甚容易看出。因爲不知有我，有時似乎是無我或大無我。無我有時亦似乎是大無我。自然境界與天地境界，又都似乎是渾沌。道德境界與天地境界中間底分別，道家看得很清楚。但天地境界與自然境界中間底分別，他們往往看不清楚。自然境界與道德境界中間底分別，儒家看得比較清楚。但道德境界與天地境界中間底分別，他們往往看不清楚。

但此各種境界，確是有底。其間底分別，我們若看清楚以後，亦是很顯然底。例如莊子逍遙說：「若夫乘天地之正，而御六氣之變，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。」此無己是大無我。到此種地位底人，其境界是天地境界。應帝王說：「泰氏其臥徐徐，其覺于于。一以己爲馬，一以己爲牛。」「于于，」司馬彪說是「無所知貌。」此種人亦可說是無己底。但其無己是不知有己。在此種境界中底人，其境界是自然境界。此兩種境界，是絕不相同底。但其不同，道家似未注意及之。又例如張橫渠銘其室之兩牖，東曰砭愚，西曰訂頑，即所謂東銘西銘也。此二銘，在橫渠心目中，或似有同等底地位。然西銘所說，是在天地境界中底人的話。東銘說戲言戲動之無益，其所說至高亦不過是在道德境界中底人底話。又如楊椒山就義時所作二詩，其一曰：「浩氣返太虛，丹心照千古。平生未了事，留與後人補。」其二曰：「天王自聖明，制作高千古。平生未報恩，留作忠魂補。」此二詩，在椒山心目中，或亦似有同等地位。但第一首乃就人與宇宙底關係立言，其所說乃在天地境界中底人的話。第二首乃就君臣的關係立言，其所說乃在道德境界中底人的話。又如張巡顏杲卿死於王事，其行爲本是道德行爲，其人所有底境界，大概亦是道德境界。但如文天祥正氣歌所說，「爲張睢陽齒，爲顏常山舌，」則此等行爲的意義又不同、此等行爲本是道德行爲，但正氣歌以之與「天地有正氣」聯接起來，則是從天地境界的觀點，以看這些道德行爲。如此看則這些行爲又不止是道德行爲了。這些分別，以前儒家的人，似未看清楚。

或可問，凡物皆本在宇宙中，皆本是宇宙的一部分，本來如是，凡物皆「雖欲自異於天地不可也。」何以象山獨於此「得力？」何以

只有聖人的境界，纔是天地境界？

於此我們說：不僅人本在宇宙之內，本是宇宙的一部分，人亦本在社會之內，本是社會的一部分。皆本來如是，不過人未必覺解之耳。覺解之別可有如上所說底道德境界或天地境界。不覺解之別雖有此種事實而無此種境界。中庸說：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。」孟子說：「終身由之而不知其道者衆也。」（盡心上）此道是人人所皆多少遵行者。雖多少遵行之而不覺解之，則爲衆人。覺解之而又能完全遵行之，則爲聖人。所以聖人並非能於一般人所行底道之外，另有所謂道。若捨此另求，正可以說是「騎驢覓驢。」

所以在天地境界中底人，其所作底事，亦是一般人日常所作底事。伊川說：「後人便將性命別作一般事說了。性命孝悌，只是一統底事，就孝悌中便可盡性至命。至如洒掃應對，與盡性至命，亦是一統底事，無有本末，無有精粗。」「然今時非無孝悌之人，而不能盡性至命者，由之而不知也。」（遺書十八）由之而不知，則一切皆在無明中，所以爲凡。知之則一切皆在明中，所以可爲聖。聖人有最高底覺解，而其所行之事，則即是日常底事。此所謂「極高明而道中庸。」

所以上文所說底各種境界，並不是於日常行事外，獨立存在者。在不同境界中底人，可以作相同底事。雖作相同底事，但相同底事對於他們底意義，則可以大不相同。此諸不相同底意義，即構成他們的不相同底境界。所以上文說境界，都是就行爲說。在行爲中，人所作底事，可以就是日常底事。離開日常底事，而作另一種與衆不同底事，如參禪打坐等，欲以求一種境界，以爲玩弄者，則必分所謂「內外」「動靜。」他們以日常底事爲外，以一種境界爲內，以作日常底事爲動，以玩弄一種境界爲靜。他們不能超過此種分別，遂重內而輕外，貴靜而賤動。他們的生活，因此即有一種矛盾。

人必須在社會中始能生活。這些人雖生活而卻不作社會中底事。這就是一種矛盾。例如一個在深山窮谷中修行底和尙，自耕自食，自謂與世絕緣。但其實並未絕緣。有山可入，有田可耕，這亦是在社會的組織下而始能如此底。若無社會組織，則雖有山而亦無可入，有地而亦無可耕，雖欲生活，而亦不能一日生活。不過這些和尙，以社會中底事爲外，以不作這些事爲靜。不作這些事，而卻要依靠別人作這些事。這就是他們的生活中底一種矛盾。伊川說：「釋氏有出家出世之說。家本不可出，卻爲他不父其父，不母其母，自逃去可也。至於世，則怎生出得？既道出世，除是不戴皇天，不履后土始得。既道出世，然卻又渴飲而飢食，戴天而履地。」（遺書卷十八）道學家對於佛家底批評，如此類者甚多，大都是不錯底。

道學家不說靜而說定。靜是與動相對底，而定則不是與動相對底。定是常住於道德境界或天地境界。常住於此等境界，作事時是如此，不作事時亦是如此。此所謂「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。」（明道定性書）此即是超過內外動靜的分別，不「以內外爲二本」。

『以內外爲二本』還是由於了解不澈底。此點我們於以後有專篇討論。

或問：所謂日常底事，各人所作，可不相同。例如一軍人的日常底事，是下操或打仗，一個學生的日常底事，是上課或讀書。上文所說日常底事，果指何種事？

於此我們說：所謂日常底事，就是各色各樣底日常底事。一個人是社會上底某種人，即作某種人日常所作底事。用戰時常用底話說，『人都站在他自己的『崗位』上，作其所應作底事。任何『崗位』上底事，對於覺解不同底人，都有不同底意義。因此，任何日常底事，都與『盡性至命』是『一統底事』。作任何日常底事，都可以『盡性至命』。

或又問：人專作日常底事，豈非不能有新奇底事，有創作，有發現？

於此我們說，所謂作日常底事者，是說人各站在他自己的『崗位』上，作其所應作底事。並不是說，他於作此等事時，只應牢守成規，不可有新奇底創作。無論他的境界是何種境界，他都應該在他自己的『崗位』上，竭其智能以作他所應作底事。既竭其智能，則如果他的智能使他有新奇底創作，又如果他的境界是天地境界，則他的新奇創作亦與『盡性至命』是『一統底事』。

這一點我們特別提出，因爲宋明道學家說到『人倫日用』，似乎真是說，只是一般人所同樣作底事，如『事父事君』等。至於其餘不是一般人所同樣作底事，如藝術創作等，他們以爲均是『玩物喪志』，似乎不能是與『盡性至命』『一統底事』。這亦是道學家所見的不澈底處。洒掃應對，可以盡性至命，作詩寫字，何不可以盡性至命？照我們上文所說，人於有高一層底覺解時，真是『擧足修途，都爲寶渚，彈指合掌，咸成佛因。』無覺解則空談盡性至命，亦是玩物喪志。有覺解則作詩寫字，亦可盡性至命。

宋明人的語錄中，有許多討論，亦是不必要底。例如他們討論，人於用居敬存誠工夫外，名物制度，是不是亦要講求。這一類底問題，是不成問題底。如果一個人研究歷史，當然他需研究名物制度。如果一個人研究工程，當然他需研究『修橋補路』的方法。他們如要居敬存誠，應該就在這些工作中，居敬存誠。道學家的末流，似乎以爲要居敬存誠，即不能作這些事。他們又蹈佛家之弊，所以有顏李一派的反動。

我們於新理學中說，凡物的存在，都是一動。動息其物即歸無有。人必須行動。人的境界，即在人的行動中。道是本來如此底。上文說：『極高明而道中庸。』中庸並不是平凡庸俗。於本來如此底，有充分底了解，是『極高明。』不求離開本來如此底，而『索隱行怪』，即是道中庸。

中國人之法律觀念

錢穆

德儒黑格耳謂法律乃文化之一現象，柯勒Josef Kohler亦謂法律乃民族文化之產物。馮德 Wundt 則謂法律之進程，不外爲民族心理之進程。東西文化既各有其特點，則此兩民族對法律觀念之不能盡同，抑且有其極相懸異者，是亦無足深怪。循而論之，厥有數因。

一者由於雙方對於道德觀念之不同，儒者論性善，道德皆由內發，本於人類之內心要求，此爲中國民族傳統思想中最重要之一義，而希臘古哲之論，則余不見及於此。亞里斯多德嘗謂：

幼時之養育教導皆得其正猶未足，必須養成其習慣，使其既爲成人亦能行軌於正。又需種種法律規矩，宣示人生義務，命人以所當行。蓋常人行事悉由逼迫，非緣理性，由畏刑罰，非樂道德也。

統觀亞氏論道德，始終未及性善一義。彼既不認人性自能向上，則一切諸善皆由外律，故其於習慣外，所重則曰力行。亞氏極言道德生於行爲，行爲即猶習慣，特措辭之微異耳。亞氏曰：

人之成德在於力行，譬如藝術，欲成建築師在學建築，欲爲音樂家在習音樂。惟行爲公道，乃成公道之人。自奉有節，方爲節制之士。遇事勇敢，始稱勇敢之徒。

亞氏未嘗推論建築音樂其源皆本人性。人之行爲一切由其性向自然分歧，則人類一切勝德，乃不得不有賴於法律與立法之士之爲之規定，故亞氏又曰：

人生實行之德，無有得自天然者。天然物性非習慣所能改，石之下墜，火之上升是也。德行之集於人，非由天性。天性與人以能受德之能力，而因習慣之故始抵於完善。

又曰：

人非因多視聽始有見聞之覺，乃先有見聞之覺，乃用之於視聽也。其於德行反此。人之德行自躬行實踐而致。人須先試爲正直乃能正直，先爲自制乃能自制，先爲勇敢乃能勇敢，一國之立法者，欲因習慣薰染之故，使人盡爲善士，理亦猶此。

蓋亞氏既認人類道德僅在於實行與習慣，則自不得不重視立法以爲實行與習慣之規範與依據。於是遂不得不以倫理學爲政治學之一支。又遂謂果能研究政治學之全部，則人生哲學可以完成。此其亞氏對於人生之看法則然也。故亞氏謂司法乃社會的道德，其他一切必附屬其下。又深讚斯巴達諸邦之立法，謂能對於國民生活加以管理，惟斯巴達數邦之法家曾一行之。又謂：

法律所規定之行爲，大都本於道德之大全。Complete Virtue 蓋法律令人實行一切美德而禁止一切罪惡。法律令人勇，令人節制，令人和婉，舉凡一切善惡，法律莫不及。

亞氏此說，乃頗與中國人傳統法律觀念相異。蓋中國人觀念，法律惟以防過閑非，如亞氏所謂禁止罪惡者則有之，而並不能令人入於美德。人類一切美德，皆由其內心充沛自發，非遵行法律所足當。故就法律與道德之關係論之，中國人僅以法律補道德之不逮，西方則直以法律規定道德而又領導之，此其極大相異之點也。

惟其中國人主性善，故論道德多偏重人類之真情，而建以為諸德之本，如儒家之特提仁孝是也。西方人不認人類自性向善之一義，故其論道德亦每捨人之情感而就理性言之，理性者略當於孔門之所謂智，墨家之所謂義，而與仁孝不涉。故中國人言道德每就泯小己之私，而指其人與人相融之一境以為說。西國言道德，則每就人與人之各止於其分限而不越者當之，此亞氏言道德所以特重公平一義也。夫曰仁孝，其事非法律所能預，曰公平，則立法者自得而優為之矣。亞氏之言曰：

公平為至德，公平為百德之總，公平為德行之全體。

凡事合法即為公平。

破壞法律者為不公，守法者為公平。

公平人者，即守法之人或為公正之人。正者，即合法與公平之謂。

不合法律，又不公正，是不正也。

法官之責在力使之平。

人當爭論之際，每求直於裁判官，即所以求得公平也。裁判官則公平人之化身耳。

公平僅能決於法律，法官蓋公平之保護者也。

公平與不公所恃乃為法律，而存在於應有法律之地。蓋即存在於人民在統治之下而能平等者是也。

本亞氏之意，公平既為百德之總，而法律則為公平之化身與保護者，是不啻謂法律即道德之化身與保護者也。法律何自生？則生於國家之立法。故就亞氏之意，國家超乎個人之上，故為一公民乃與為一善人不同。亞氏之言曰：

行為之大部為法律所規定者，多出自全德，法律之責固在教人依履德行而禁為過失也。全德之所以生，其原乃在法令之設，俱以教人盡公民之責任為準。而個人教育則非使之為良好之公民而僅使之為一善人。

循此推演，乃有公德私德之分。能盡公德者為公民，能盡私德者僅為善人。國家高出於一切，故公民亦高出於善人。就亞氏之思想而為演繹，人類道德之意義，其地位實在國家意義之下。此非徒亞氏一人為然。古希臘思想自蘇格拉底柏拉圖以至亞氏，一脈相承，自有其大體之條貫。而古希臘諸邦以國家為至上，總攬一切，使個人失其自由。雖柏氏亞氏所謂理想之國家與法律者，亦為此種國家至上法律至上之沿習觀念所牢籠所束縛，而未能擺脫。（一）羅馬若稍愈，亦復循此傳統，迄於近代，如德意志學者所唱國家觀念，依然此物此志。

乎於中國傳統思想，則無寧謂人類道德意義尚遠在國家意義之上。故孔子曰，道之以德，齊之以禮，有恥且格。道之以政，齊之以刑，民免而無恥。此東西兩民族法律觀念大不相同之第一點也。

古代西方對於道德與法律之觀念，既皆以公平爲之主。而公平之涵義，則顯然爲各個人之權利。故西方法律觀念之展演，及於羅馬時代，而法律所以爲確定權利擁護權利之意義乃日趨昭著。（二）羅馬法爲彼中近代法律之導源，而一部羅馬法之進展，即一種權利爭衡之進展，亦即所謂公平觀念之進展也。羅馬共和時代有市民法 Civil law 與萬民法 Law of Nations 之別。此即羅馬同國人民權利不平等之表徵。羅馬所謂市民與外國人（非市民）一視其取得法律上之市民權與否以爲判。有市民權者爲市民，無者爲外國人。市民法之權利惟羅馬市民能享之。至建國後五百年頃，乃始爲外國人設特別法院，此則約當中國戰國之末期。及耶穌紀元前八十九年社會戰爭起，始認意大利全體人民爲市民，此則當漢武帝之晚節，直至中國建安時代，於是羅馬帝國之人民，始得均享羅馬市民之法益。然是時羅馬內部已戰爭擾亂不息，羅馬已始衰，不二百年而終分爲東西兩邦不可復合。故羅馬人之國家觀念與法律觀念，直依然承襲古希臘狹義的市邦與狹義的公民觀念而逐漸解放以達者。及其晚世，帝國臣民皆受羅馬市民同等之待遇，此毋寧謂是羅馬之變態，而非羅馬之本眞。故羅馬法中之權利觀念即古希臘人之公平觀念也。其法律中所謂人格者，亦指權利言，不指道德言。就此點論，又與中國人傳統法律觀念大異。蓋中國人所謂法律乃多偏指刑罰言之。中國刑法二字之語原，雖亦均有平等之涵義，然中國人對於刑法之觀念則毋寧謂其偏於罪惡之懲罰，而不在權利之保障。（三）故西方之法律觀念常爲權力的（四）而中國之法律觀念則爲道德的。惟其常爲權力的，故民權日張，則法律亦日變。雅典梭倫之創法，彼自期所創得垂百年，則已滿望。蓋梭倫當時用意在廢除宗教傳統下之舊等級，而另以財富定新等級。梭倫法下之人民凡分四級，而各級權利皆不同。第一級即富人也。惟第一級始得任高等官吏。第二第三級方許入參議院及立法機關，是則社會勢位權力有變動，即國家立法亦不得不隨之爲變動。故羅馬十二銅標之名言，謂人民最新議決者即爲法律。通觀西洋史上每一次立法，即社會各種權力之又一次從新認識與社會各種權利之又一次從新規定。此不僅雅典之梭倫法典與羅馬十二銅標法爲然，一切立法運動蓋無不然。而中國人對於法律之觀念則大異乎是。姑以羅馬十二銅標法與李悝法經爲例。十二表法之內容曰傳喚，曰審判，曰求償，曰父權，曰繼承及監護，曰所有權及占有，曰房屋及土地，曰私犯法，曰公法，曰宗教法，曰前五表後五表之追補。其開宗明義即爲訴訟，而次之則爲人權物權等之規定。訴訟在西洋法上蓋占甚高之地位，彼中法家謂後世以訴訟法爲權利之附屬物，羅馬則以權利爲訴訟法之附屬物。要之訴訟由爭權利地位而

有，亦惟有權利地位乃得有訴訟。西洋法律觀念既以權利爲基礎，自當以訴訟爲最要。至李悝法經凡六篇，一曰盜法，二曰賊法，三曰囚法，四曰捕法，五曰雜法，六曰具法。此其內容雖不可深考，然卽觀其律名，可知中西法律觀念自其原始固已大異而不同矣。十二表法頒布於彼中耶教紀元前四百五十一年，較之李悝法經當稍早五十年左右。然李悝法經固爲集諸國刑典而來，其源甚古。是東西兩大文化法律系統之初步完成，先後略同時，此亦世界文化史中一有趣之對照也。然論其內容與其精神則顯然分判。李悝法經之重要者乃曰盜賊囚捕，此後商鞅受之而創秦律。史稱鞅之治秦，山無盜賊，此眞法經之效矣。老子亦言法令滋章，盜賊多有，此皆古人以法令主治盜賊之明證。及漢高入關，約法三章，曰殺人者死，傷人及盜抵罪。當時悅其寬大。今卽就此三章之律亦可以窺見古人對於法律觀念之偏於禦姦禁暴，固與羅馬十二銅表法大異矣。及蕭何作漢九章律，亦攈摭秦法，較之李悝法經特加戶興廐三篇，漢律遂爲後世所祖。明李善長言歷代之律，皆以漢九章爲宗，至唐始集其成是也。此中國法律性質之較然與西方異趣者其二也。

此等中西法律觀念之異趣，溯其源則在其對於國家觀念之不同。西方國家觀念禪衍自希臘之城邦。彼以國家爲無上，個人悉受國家之支配，法律者卽國家支配個人之意志與權力之具體表現也。故其法律之地位特高。（五）然所謂國家意志與國家權力者，分析而求其底裏，則不過爲一階級一團體所操縱而憑藉之一機構與名號而已。故於此等傳統國家觀念之下，則有人權之鼓張。所謂人權，則曰生命保障權，結婚及生育子女權，發達智識權，接受教育權，信仰眞理權，社會生活權，凡此等等，皆受國家意志權力支配下之羣衆所揭櫫，以與國家相抗爭，而求其勝利者。故民衆之要求立法權，常爲彼中政治史上一絕大項目。其在十八世紀，羣認法律爲個人用以對抗社會之工具，此實爲美國人權宣言書之本旨。而司法獨立亦爲彼中所重視。孟德斯鳩之分權學說，亦因此而起。當時既認國家乃（一種權力之表現，故孟氏在求所以防禦濫用此權力之保障而盛讚此種（三權分立）制也。至中國則絕無此等意想。蓋中國人之國家觀念，自始卽與西土違異。中國人生理想，其最高發展非國家而爲世界。換辭言之，中國人對國家觀念之重視，乃不如其社會觀念之重視之甚。社會構成於個人，國家亦社會組織之一種，故曰身家國天下。中國人常曰修身齊家治國平天下，而歸極於以修身爲本。以個人爲出發，以世界爲歸趨，而國家不過其中間之一界。故國家爲人民而立，非人民爲國家而生。人生之最高目標在其個人之道德與大羣之文化，而不在於國家之權力與意志。國家既無超人之權力與意志，故亦永無害於人民之自由，人民亦遂無向國家爭自由之風習。故西方文化爲國家的權力的，而中國文化則爲社會的道德的。國家之職分在護導人民道德之長進，法律則如牧人然，所謂視其後者而鞭之，故曰至治之本道化在前，

刑罰在後。（東漢延平元年鄧太后詔）又曰仁義者養民之膏粱，刑罰者，懲惡之藥石。舍仁義而專用刑罰，是以藥石養人。（明太祖語）此皆足以代表中國傳統政治觀念下法律地位之低下。必明乎此而後可以論中國傳統所謂禮與刑之相與。陳寵云：禮之所去，刑之所取，失禮則入刑，相為表裏者也。宋史刑法志亦云，刑以弼教，禮以防之，有弗及則刑以輔之。中國人之謂刑禮表裏相輔者，蓋與彼土所定行為與權利之相隨有其相似，而精神意志則絕不同。耶林謂法律之效用，始乎許人以行為，吾人乃得由此行為中而推求與觀察所謂權利之一物焉。行為為行使權利之惟一途徑，權利為享受法益之惟一手段。此耶林之所謂行為，略當於中國之所謂禮，而其不同者西國從行為悟到權利，其骨裏仍為個人主義，中國倫理思想因主性善，道德以仁孝為中心，故禮雖屬於行為，又曰禮尚往來，而從禮推衍，仍無西國所謂權利之觀念。孔子曰，克己復禮為仁，又曰人而不仁如禮何，禮仍與仁相表裏，故西國言行為，歸之個人之權利，中國言禮，則歸之個人之道德。此已不同。故西國以法律認許吾人行為之權利，中國則以法律禁防吾人行為之不道德。故熊遠謂禮以崇善，法以閑非。唐太祖謂明禮以導民，定律以繩頑。漢書刑法志謂制禮以止刑，猶堤之防溢水。而遼刑志書則謂刑者始於兵而終於禮，明刑法志謂唐撰律令一準乎禮以為出入，皆可以識其用意之所在矣。此又中西法律係乎其政治意識與國家觀念之不同而相與為異趣者三也。

然雖此尚有辨者，則法律與宗教之關係是也。尚溯其始，古代希臘羅馬印度諸邦，法律本皆為宗教之一支。（六）以當時彼中政治情形論，自宗教團體以外無政治，除舉行公祭的教士以外無官吏，宗教所頒神律祝辭以外無法律，法律即宗教也，法律即禱文也，司法即禮節也。平民無宗教，因遂不得為公民，不得參加政權諸等現象，並若與中國古代相似。中國人所謂禮，本源亦來自宗教。又曰，禮不下庶人，刑不上大夫。宗教之階級，即法律之範圍，似若中西頗相一致。而其間復有別者。中國自有儒家思想之興起，即代替宗教之功能而有之，而禮樂之涵義，遂偏於人類自性道德方面者日多，偏於宗教儀節[illegible]彝方面者日少。而西國則自羅馬帝國之晚期，耶教傳布，以宗教代其宗教，而別無如中國儒家思想之一流。故在彼邦古社會最高地位為人生權利保障與道德嚮導者有二，曰法官，曰教皇，曰律師，曰牧師，曰教庭，曰教堂，而政府威信常屈居其下。如是則謂之治，若法官教皇不當位，律師牧師不稱任，法庭教堂不稱職，而政府嶷然獨踞於社會之上，則必亂。法律以公平為職旨，於是而有自由平等，此為俗世之大義。復有耶教博愛為天國之至訓，宗教法律兩者相扶互成，而自由平等博愛三語，遂為近代歐洲政治意識之最高標的。故彼中所謂法律者，大體不過調和於各個人之意思，使皆有極大範圍之自由，此即平等也。自由平等皆本個人言，又加之以博愛，然博愛亦非發自人之內心，人類乃本上帝意旨以為博愛。故西國宗教之與法律，足以相輔而相成，

除法律外無正義，除宗教外無教訓，至其學校與教師，則其地位遠不得與法庭律師教堂牧師相比擬。（七）中國則道德教訓存於學校，而法律刑罰寄之政府。禮之道義，既全離於宗教，而彼邦所謂法者，其大部份乃爲中國禮字範圍之所包。（八）而中國人之所謂法，則大體側重於刑律，此乃雙方整個文化系統之未能强同，此又中西法律觀念之異趣者四也。

苟明於中國傳統法律觀念在整個文化系統中之意義，則中國歷來論者所以常輕視法律而又常常主用重刑嚴法之說，可以不煩申辨而喻其意旨之所在矣。劉頌云，古者用刑以止刑，梁統則曰，刑罰不苟務輕，務其中，君人之道仁義爲主，仁者愛人，義者理務，愛人故當爲除害，理務亦當爲去亂，故書曰，天秩有禮，天討有罪，聖人因天秩而制五禮，因天討而作五刑，荀悅謂禮教榮辱以加君子，化其性也，桎梏鞭撲以加小人，化其行也，刑法常與小人及罪惡同門，則宜其率主重刑而又常輕視之。然法律之在中國，雖曰爲私議之所輕賤，（衞覬語）而歷古以來，法律專家則史不絕書，漢晉名儒，如馬融鄭玄羊祜杜預皆律家也，六朝隋唐迄於趙宋，代有律博士，轉相教授，此官至元而始廢。故中國士人對於律學，蓋夙所盡心，漢代馬鄭諸儒章句十有餘家，家數十萬言，其盛可想，而今傳唐律疏義，尤稱明允詳密，爲治吾國律統者不祧之祖。又自他一端言之，雖古有禮不下庶人刑不上大夫之說，若禮刑待遇顯分貴賤，實則中國傳統觀念固莫不主法律平等，商君書賞刑篇謂：刑無等級，自卿相將軍以至大夫庶人，有不從王令犯國禁亂上制者，罪死不赦，此不僅商君法家言然也，蓋中國傳統精神莫不然。當春秋時，楚申無宇據僕區之法而折楚靈王，靈王爲之赦罪，當戰國時，孟子設謂皐陶爲士，瞽瞍殺人，亦在必執，未聞以其爲天子之父，而當末減。又如漢代張釋之之對漢文帝，亦儼然西土所謂司法獨立之精神也。明代主疆域者曰布政，掌刑名廉刻者曰按察，掌軍政者曰都指揮使，司法行政異官，本中土舊典，蓋法律平等司法獨立，在中土非無其意，抑且明見其制，中國人輕視法家，特以其徒尚法律，不務教化，卽在西國亦未聞有謂教堂可獨去，法庭當獨存者，若遂謂中國不知法治，則又一謬說也。蓋中國傳統觀念，國家與社會不嚴別，政治與教化不嚴別，法律與道德亦不嚴別，國家之與政治與法律，其與社會之與道德與教化，二者之間，其事任功能常通流而相濟。故儒家之言禮，卽已包有所謂法。後儒之言法，亦多包有所謂禮，如唐杜佑通典，食貨兵刑與禮樂並列，杜佑不謂之法而謂之典，典卽法也。一代之典，莫不有法，爲上下所共遵而不敢踰。然而中國學者多不言法而言禮，蓋禮可以包法。孟子曰，上無道揆，下無法守，道法兼舉卽禮矣，若捨禮言法，則法將用於箝制而啓爭端，故中國人不貴耳。中國亦有不言禮而言法者，如曰有治人無治法，又曰，有治法而後有治人，此法卽括一切典禮，如杜氏通典之所舉，不限刑法矣。後世既多束縛於文法，使人不獲自盡其才智，乃有治人治法之辨，然則謂中國無法治，不謂

之實體不可也。

故中國人言法治非以法律治，法律將以輔禮教道德之不足，新法學淵源仍當本之於經術，韓愈謂使法吏一斷於法，而經術之士得引經而議是也，此其意蓋亦本之古誼，漢書高祖紀七年令執見不同據經論決者聽，夫禮者先王未之有而可以義起，今之於法，又許其執見不同，據經論決，故中國法律乃富有矯正衍進之活動性，西士較近法家所謂由法律而得公平，非依照法律為公平者，我國法律早有此精神，抑且中國人對法律所期求者尚不止於公平，如西士之所標舉，蓋中國既重禮教道德，故對法律觀念亦輕其成文而深探其內心焉。鹽鐵論謂春秋之治獄，論心定罪，志善而違於法者免，志惡而合於法者誅。其能達亦言之，法蓋爲術非妙道也，矯制物情以成法耳，若每隨物情輒改法制，此為以情壞法，其實春秋所謂誅心之論，與韓氏之所謂以情壞法者，其事本出一源，而不過所從言之微異耳。夫法律本以維護道德之不逮，道德原於人之內心，則法律之不能不探本究極於人心，其義易覩，故張裴曰，刑者司理之官，理者求情之機，情者心神之使。論罪者務本其心，審其情，精其事。應劭亦曰，小大以情原心定罪。中國人法律觀念有重心與重情之二成分。此又與其重經術者間出一源，而復與西士法意顯見其異趣者五也。故戴記大學載孔子之言曰，聽訟吾猶人也，必也使無訟乎，無情者不得盡其辭，大畏民志，此謂知本。此等精神，顯與羅馬古代所謂訴訟程序迥殊，羅馬古代訴訟必須嚴守法律文句，稍有錯誤，即致敗訴。如一葡萄園主對私伐其葡萄者起訴，若不依律曰採伐樹木，而僅曰採伐葡萄，即作無訴權論，其拘手續怪誕，尚有甚者。東西相距，各一天地。蓋中邦重內心，彼士重辭節，常有以情壞法之虞，而彼中則常有以法蔑情之處，羅馬法既與羅馬帝國相得而益彰，而近來彼中學者又顯謂羅馬之形式法學與彼方最近發展之資本主義有甚大之效助。是彼方法律固與帝國主義資本主義結不解之緣，而吾士之尚情法學則與此二者俱不協合，吾國人既以西方帝國主義資本主義爲衡，而又不勝其富強之歆羨，則轉而推譽及其法治。不知其所稱譽者即其所詬厲，所詬厲者即其所稱譽，此又東西兩方文化系統之相違，固不得輕執彼一以議此一也。

明乎此，則董仲舒之春秋決獄，在中國傳統觀念下固無可怪。歐洲近世大學起源，其在十一十二世紀時，强半治法律與神學，其治法學也，大抵崇奉羅馬法典而爲之註釋，稍後則復就註釋家之成書而爲研討，此豈不如中士諸經之有注疏乎？羅馬法大抵淵源於習慣，所謂申韓卑卑，故法律之學終不足以獨尊，而猶待於有宗教與神學，求所以闡釋神學者而又有哲學，此西方大學初期課程之大要，中國人治法律，既不以習慣爲衡，又不嚴奉宗教，則治法律者溯源於經義，此亦事理之可解者。西士宗教與法律常相毗，今學者不之怪，獨於中邦法律與經學相通則目爲詭甚矣，其不知類也。昔唐時嘗承歷考內外官，一官督運遭風失米，盧考之曰監運損糧考中下，其人容止自若，無

改注曰，非力所及，考中中，既無嘉容，亦無愧詞，不驚，考中上。盧氏之事，播為千古之美談。夫督運失糧，孰而轉得中上之考，抑沮俄頃之間，考語三易，翩其反而，高下在心。此而為法。復何事為非法者。然中國人觀念，重活法不重死法，重心法不重文法，審法尤貴於審心，守法尤貴於守心，如盧氏之事，其人非深通夫經術，深修乎心術，即不足以嚴此督運失糧之法矣。故中國傳統觀念，遂有重人不重法之趨向，復有所謂法外之意者，論其敝則深文巧詆者有之，舞文弄法者有之，然天下無無敝之法，固當通權大體而深觀之，非可掎摭一事以判利病。夫徒法不足以自行，終必仍有待於奉法守法知法明法之人，今法律既原本經術與心學，則求其人之奉法守法知法明法者自非深通於經術深修於心術者不可。此又中國傳統法律觀念下一種相隨而特有之精神也。

昔商君有言、不觀時俗，不察國本，則其法立而民亂，法儒孟德斯鳩則謂中國常為人所勝，而其法典終不為勝者之所更，蓋其國習俗儀文法典宗教混然同物，雖有勝家不能取一切而悉變之也。（嚴譯法意）然今日之中國，雖無勝家，方亟亟自毀其一切而謀悉變，於是法律亦不能逃於例外。今日論者方務離法律與道德教化而二之，一意模仿西俗，於舊典多有不知其用意，而輕斥輕廢者矣。一國家一民族固不能專以法律治，然則中國他日而仍將有道德與教化，其勢又非更端易轍再徹底模仿西方之耶教不為功。法律既變質，學校亦換形，苟非有教堂以濟其缺，則頹波所趨，將不知其所屆，然若求中國法庭教堂學校政府一切盡變，以效西俗其事固亦非一二百年之所能成。世徒一二百年，相鼠有體，國亦宜然。體之既立，有不可以盡變者。彼自尸於輔國導民之位，而昧於國家民族文化之本統，固將無往而不見其齟齬耳。

（一）古代希臘諸邦皆以法律對一居民之服飾，斯巴達法律有對女人帽子之規定，雅典禁女人旅行攜帶三件以上之衣袍，盧德禁止刮鬚，彼威斯法定家中藏剃鬚刀者罰鍰，斯巴達則罰居民不刮鬚者，又斯巴達羅馬皆禁養殘疾之子，柏拉圖亞里斯多德理想立法中皆有之。柏氏法論謂個人所有家庭及其財產，均隸屬於城邦，城邦常能以强力壓制家庭。希臘人雖在市民觀念上尋到脫離君權暴橫之一種解放，然並不能在社會上為家庭謀必需之地位，古希臘學者亦無杜門隱逸之權，凡屬公民必當出席議會投票，並充任國家官吏，遇公務爭議，公民必歸附一派，表示贊否，不許有中立不表可否而中立者，則嚴懲。兒童教育屬於公家，父母不得有主張，柏拉圖謂兒童不屬父母，而屬於邦國也，宗教亦無自由，不許懷疑其邦神，蘇格拉底之死，即由此。人皆為邦而生，亦為邦而死，惟其得投票選舉與被選為邦之官吏，此即當時人所謂之自由矣。又按荷蘭法學家克拉勃（二）Krabbe 謂柏拉圖實在采用一種共產式的生活之激烈要求，

實現統治階級最純正之正義意識，統治者爲求繼續避免一切掛念及拋棄利益，故彼輩必皆無妻室無子女無財產，凡能擾亂統治權行使之一切因素，皆應屏絕，柏拉圖蓋承認與牧師當終身不娶之主張相同之根據也。彼謂凡專心於完成人類道德之人，必須拋棄一切個人利益，故柏拉圖之理想國乃企圖用一種外部的方法，卽消滅利益的方法，克服統治者之私利。物質掛念旣已消滅，始可努力實現理想，今按克氏發揮柏氏原意極明白。由柏氏與亞里斯多德同，亦不瞭人性有向善之良能，而其運思立論又較亞氏更偏於玄想，故有此等理想國之擬議。近人頗疑儒家聖君賢相之說，有根於柏氏之哲人政治，不悟柏氏理想中之哲人，固與中土聖賢根本不相似也。

（二）羅馬法中法律一語，拉丁語曰來克司 Lex，又曰優司 Ius 來克司者，羅馬古代專指國王所制定之法律言，至共和時代民會議決法律，亦曰來克司，然依拉丁語解釋法律一字之意義最適當者爲優司，此字有時指權利言，有時兼指權利與法律言，德儒耶林 Rudolf Von Thering 言優司一字以爲束縛用則爲法律，以爲束縛義務者用則爲權利是也。

（三）荀子云，制刑之本將以禁暴惡且懲其末也。漢書刑法志，制禮以明敬，作刑以明威，又制禮作教，立法設刑。鄭昌上疏，立法明刑，非以爲治救衰亂之起也。張敏云，孔子垂經典，皐陶造法律，原其本意皆欲禁民爲非，張裴云，律始於刑名者所以定罪制也，此爲法律主禁非之證。漢文帝詔書云，法者治之正，所以禁暴而衞善人也。元帝謂法令者，所以抑暴扶弱，欲其難犯而易避也。蓋法之禁暴罰惡，其意在於衞善扶弱，此又一義也。

（四）耶令納克 Jillinek 論法律三特徵，謂法律乃衆生互相對待之外行規範一也，又謂法律乃由一已知之外現權力所發生之規範二也，又謂法律乃二種規範其束縛力乃由外的權力爲之保證三也。至英儒賓布士則謂法乃主權者之意志，反言之，主權者之意志卽法，其論若偏激，實道着彼中法律之深處。

（五）近代歐西學者對國家觀念之理論，亦有不取古希臘國家至上之舊觀念者，如德儒馮特 Wundt 謂國家非法律所必需，法律所必需者乃一團體之存在，此團體由其內部思想與利害一致之故，而能產生[illegible]的意志，由是法律卽以實現。彼中法家謂馮氏此說，足爲國際法存在之根據，然馮氏論法律，非必需於國家，其義卓矣，而仍不脫以利害觀念爲中心，與中國傳統思想之偏向道德與文化觀念者，仍有毫厘千里之差，此東西思想之所以終不易於融合也。彼中新說更爲接近中國人觀念者，則有荷蘭法家克拉勃 H. Krabbe 之近代國家觀念一書，大意謂國家乃公務之集合體，故法律目的不在權利之維持，社會

乃一種制度，在此制度內，常有多種服務之交換，法律則爲達到此項目的之方法。個人乃事業之主體，而非權利之主體。法律目的在保障利益，而利益屬於公衆，可以共享，與權利之屬私者不同。克氏謂政治團體已逐漸不受外部權力之支配，但受存在於人類內心及其精神力之支配。此種精神，已代替個人權而容許法律與正義之產生，人類內心自有正義之本能，正義之感覺，及正義之意識，此皆足以强制人類生活於大羣中，此乃國家觀念所固有之統治基礎也。又曰：法律非一種威嚇的權力，而寧可說以倫理性質爲根據。法律之權力，可以在正義情感之反應作用內尋出，此種權力，存在於人之內部，而不在其外部，克氏此種觀點，殊與中國傳統理論較爲接近。然彼立論中心，仍是偏重人類正義之感，若追論正義之核心，仍將返於亞里斯多德之所謂公平。又彼云事業與利益，此與行爲與權利，不過一重個人言之，一重社會言之，要之仍自古希臘思想中脫胎，不過目擊近世大陸派國家觀念之流弊，而求有以矯正之，其與中國傳統思想，仍隔一膜。此尚論中西文化與思想者所當微辨而深識也。

（六）希臘羅馬印度諸邦古法，皆混有禮節儀注禱辭，亦有關於所有權繼承權諸法，散列於祭祀諸禮之間者，十二銅表法並載葬禮之詳細節目，蓋彼中古人自謂法律出於神，柏拉圖謂服從法律即服從神，皆其證。

（七）古希臘羅馬之所謂 Pedagogue，非教師，乃教僕也。近代彼中教師教育諸字，尚多從此演變而來。十九世紀以後各國始注重國民教育之推行，然教師亦僅被認爲一種公務員，其在社會上之尊嚴，仍不如牧師與律師。

（八）傅隆謂禮律之興，本之自然，求之性理，非從天墮，非從地出。古人往往禮律不分，故八議入周官之法，三宥三赦之制，皆見於周禮，初未有禮與律之分。漢叔孫通所撰禮儀，亦與律同錄藏於理官。而近代如曾國藩論禮，謂先王之道，修己治人，經緯萬端者，皆禮。又曰舉天下古今幽明萬事，而一經之以禮。又謂秦樹澧氏五禮通考，自天文地理，軍政官制，都萃其中，旁綜九流，細破無內，惜其食貨稍缺，嘗欲集鹽漕賦稅國用之經，別爲一編，傅於秦書之次。先聖制禮之體之無所不賅，固如是。如曾氏說，則西國一切所謂習慣法成文法，固亦可以盡包而無遺。孟德斯鳩亦謂中國合宗教法典儀文習俗四者於一爐而冶之，總是四者之科條而一言以括之曰禮。此亦知中國言禮即包法也。又如西方國際公法，其法獨超出於國家之外，故彼中學者謂國際法乃道德的一部分，因其不能用刑罰强迫施行，並不具有有效之制裁，惟於道德上有拘束性也。此在中國春秋時代，已有極開明極進步之國際公法，惟中國人不謂之法而謂之禮。即如漢唐宋明之對外，既非春秋列國並峙之體，然中國仍依然守其對外之禮而

不適其自制自裁，亦超乎今日列强之遵從國際公法也。此則由中國人對禮之觀念，自與彼中法之觀念不同故耳。

國防中心論（續）

張其昀

（四）經濟

在經濟方面，無論農林工礦交通金融種種設施，莫不爲培養國防力量的總根源。爲完成此一目的，近年來我國政府已採取各種步驟，以增加生產，開發富源，振興工業，改進運輸，同時實施一切經濟活動必要的管制，以培養民力，安定民生，使整個國力不斷生長，以樹立國防經濟之基礎。且自戰時延長至戰後，爲加速度之進行，期達絕對安全的守勢國防之目的。講到後方建設，當然任何省份均屬重要，但凡事須分緩急先後，我們在戰時開始建設的區域係從西北西南各省入手，而四川尤爲戰時後方建設的重心。惟經濟建設必以全國統一爲前提，庶幾綜合維繫，而免省自爲政，各樹藩籬。所以我們對於四川等省的新建設，不能僅以地方事業視之，而當視爲整個國防經濟計劃之一部份。

農業乃立國的主要條件，而我國現階段的經濟又仍以農業爲本，故經濟問題之中心仍爲農業問題。農業國家只要工業機械有供給有來源，此外民生基本需要大都可以自給。古語云，「足食足兵」，吾國糧食決無匱乏之虞，抗戰建國的國策，其最大把握即根據於此一觀點。政府對管制糧食現已逐漸嚴定其範圍，如田賦之徵實，軍糧之徵購，倉庫之建立，縣鄉積穀制度之推行，及保管糧食人員之訓練，均在切實施行，尤須注意於人民負担之均平，以昭公允。關於糧食增產計劃，則特別注意缺糧地區。其他農產物亦以增進生產爲主要目標。蠶絲茶葉桐油豬鬃等物爲戰時外匯之來源，尤堪注意。我國農業自有相當根抵，充實農業實驗的規模，期以科學方法改進固有技術，在近年已漸著成效。

農田水利自古極爲重視，引渠灌溉之事業，在西北各省乾燥區域尤感必要。惟以需款較鉅，近年由政府興築之渠道已有多處。至於塘堰之開浚，因所費不多，而獲利較爲普遍，我國尚爲小農國家，能從小處着手，收效必宏。至於荒地之墾殖，不僅可解決現時難民問題，且爲戰後軍事屯墾之準備。國營農場之舉辦，在於利用科學技術，從事大規模之經營，期能節省勞力，減低生產成本，實兼具示範之作用。畜收與漁業關係於農村經濟及國民營養者至大，亟待切實改進，設法推廣。造林事業尤其若干種經濟林木，於換取外匯，供給軍工用材與醫藥原料，均屬切要之舉。民生主義以平均地權爲主要方針，而平均地權則以規定地價，照價收買爲入手辦法。年來物價高漲，土地之壟斷兼併亦愈趨愈烈，地價申報實爲目前之要圖。至於佃農之保護，自

耕農制度之扶植，以及一切土地利用之合理化，均須規定整套計劃，審慎實施。

我國新式礦業及工業原屬幼稚，且多集中於沿江沿海一帶。就工業言，輕工業稍有成績，重工業極感缺乏，可謂輕重倒置，自抗戰軍興，我國僅有之工礦事業，殆全毀於敵手，於後方重新建設，困難萬狀。所可紀者，近年經濟部及其所屬資源委員會創辦之工礦事業，進步甚速，面目一新。目前「以工建國」之方針，約有下列數端：一為就有關國防之基本礦業及工業，創建新式設備及組織規模，以期樹立國防工業之基礎。二為就後方重要工業區域，設立電廠，以公平價格供給工廠動力，使工業化之計劃得以開始推進。三為就後方重要地下富源，如油煤鐵金銻鎢錫汞等類，認真開發，以期增加生產，提高品質，俾對內供給需要，對外發展貿易。四為凡重要物品為抗戰時期所必需者，如工業機械，及酒精酸鹼等項，提高自給能力，減少外購數量。

以上四項同時並舉，至民國三十年，四川境內之鋼鐵廠業已開爐，水電廠業已發電，甘肅天然石油礦業已開始出油，並有儲量豐富新油田之發現。凡此均為經濟發展劃時代之新頁。至於各種外銷礦產，如銻鎢錫汞等類，產量品質均有進步，國際信譽頗為增高。重工業包括鋼鐵業電氣業化學工業及煤油提煉工業。「塘沽事業」原為我國化學工業之重鎮，戰時移設於四川自流井，其原料即為當地所產之井鹽。又各種酒精廠產量漸增，代替汽油，亦有可稱。重工業為輕工業之基本，尤為農業機械運輸之基本，其在國防上裨益之大自不待言。近代戰爭依動力利用之先後，可分為三期，一曰煤力時期，二曰油力時期，三曰電力時期，我國目前之經濟建設，三者同時並進，允稱奇觀。

重工業須由國營，輕工業則可歸民營，而由政府獎勵之，使民間均能從事工業生產，用意至善。近年民營工業雖有相當進展，然日用必需品之製造，尚未能滿足社會之需要，其原因為資本缺乏，不敷周轉，技術人員供不應求，工作效率無法提高，兼以運輸困難，原料缺乏，工價日增，開支浩大，故近來民營工業紛請政府救濟，以工建國之旨，端賴政府與人民協力共謀。政府對民營工業應盡力援助，而於各工廠業務之分配，亦應加以指導與調整，庶幾國防與民生兼籌並顧，供應無缺。海口封鎖，外匯高漲，外貨價格既昂，輸入亦復不易，於此時提倡民族工業，事實上既屬必要，時機上尤覺難得，倘能充分運用經濟上之代律，可以減輕戰時人民之痛苦，而社會經濟之健全得以維持。

我國過去鐵道之分佈與工廠位置均有同病，即偏重沿海，忽視內地，此實畸形之發展。抗戰以後，鐵道復多為敵人所佔據，損失至鉅。幸賴西北與西南公路幹線迅速完成，使國際交通直達無阻，敵人之封鎖政策遂無所施其技。滇緬公路以印度洋上之仰光為其海口，其迅速安全之程度，堪稱為我國戰時之生命線。康印公路為西南第二

國際路線，正在勘測之中，將來完成之後，可使中國與印度密切聯繫。長距離之大量運輸，必須以鐵道爲骨幹，現雖恢復驛運，疏濬水道，開拓航空路，期與公路互相配合，然猶不能使貨物暢通，物價騰貴，此爲主要原因之一。後方鐵路在興修及計畫中者已有多線，滇緬鐵路之建築尤爲當務之急。我國後方鐵道果能與蘇聯與印度境內之鐵道相接軌，則橫貫歐亞大陸之鐵道，即可實現，自遠東至泰西無舟車更迭之勞，實爲世界交通一大革命。

對外貿易又分進口出口二方面，爲增强抗戰力量計，凡與抗戰無關之舶來品，皆已或減或禁，以節外匯。並從管制運輸入手，分别緩急，以達減少入口貨之目的。洋貨進口既較困難，提倡國貨自易爲力。國貨銷售除在國內提倡外，並致力於國外市場之推廣，即向南洋方面設法推銷，以期動員華僑經濟。就輸出而言，凡應行保留之物質，由政府命令限制出口。至於換取外匯之商品，無論爲農產品或礦產品，爲戰時所賴以維持國際支付者，則亟應改善其品質，改良其經營，以期開拓國際銷路。如中美借款，即以桐油輸美爲担保品，即其一例。海外華僑過去每年匯款約三四萬萬元，至民國二十八年已增至十萬萬元。累歲以來，我國國際貿易鉅額入超，輒恃此項匯款以爲挹注。華僑匯款可視爲無形的出口貿易，而使我國貿易平衡之不利情形得以稍脊彌補。抗戰以後，僑胞爭出其汗血所得金錢貢獻國家，捐款及他款（如購買救國公債）匯歸者不下二十萬萬元，（據三十年三月新加坡南僑籌賑大會報告）其於祖國戰時經濟貢獻至大。

最近田賦的改革，所以適應戰時財政之需要。我國田賦一向是國庫主要稅源。民國十七年北伐完成，全國統一，頒佈國地收支劃分標準，將田賦劃歸地方，因此各自爲政，賦則紛歧，附加苛雜，名目繁多。本來中央與地方休戚與共，分散辦理，遠不如統收統支爲合理。中央可以酌劑盈虛，作平衡之支配，既不減少地方的稅額，復可增加國庫的收入。自民國三十年起，各省田賦實行歸由中央接管，一面將田賦改徵實物，預計產銷儲運，得以調節糧價，物價可望穩定，軍糧民食都能得到充分的供應。還有財政收支系統亦並加以改善。從前各級政府的收入，分中央省市縣四個系統，現在只分爲國家財政與自治財政兩個系統，原屬於國家預算及省預算之一切收支，統爲國家財政之收支，縣市財政即直接與中央發生關係。所有省之支出均由省編擬歲出預算，送中央核定，編列國家預算，以後按月由國庫發放。至省之稅課收入，概由中央接管征收，其餘收入亦直接解繳國庫。省過去所有債權債務，均由中央接收整理。該項辦法定於三十一年度開始實施。凡此種種，都是由於抗戰建國而興革，爲當前財政上必要之措施。

最近後方物價受戰事影響日益顯著，人民疾苦當然不免。以大多數農民工人言，其生活並不較低於戰前，間有較戰前爲優裕者。此實抗戰最堅實之基礎。惟士兵教師及公務人員因物價高漲，以致入

不衰出，問題實甚嚴重，政府必須亟謀改善之道迅速實施。一國之物價乃一國許多經濟現象結晶之表現，其因素至爲繁複，故欲解決物價問題，應對症下藥，多方進行，方能收效。綜括言之，可分十項，一曰生產，必須物資充裕，供求相應。生產如不增加，消費兩而不足，無補價值必難倖免。古人云，民生在勤，勤則不匱，勤勞乃國民之天職。二曰運輸，現在物資輸送，多賴長距離之公路，運費太貴，故建築鐵道最爲要務。三曰幣價，法幣發行之眞實準備，不僅須視外匯基金之多寡，尙須視國內生產量增加情形爲斷。譬如生產量能增加一倍，則法幣發行額增加一倍，物價自可不變。四曰財政，政府收支之調節，與物價亦有重大關係，故宜求財政上合理之開源與節流。五曰利率，一般商業銀行利率過高，名曰比期存款，其影響於正當生產事業者至鉅，政府應嚴予取締，以謀金融之協調。六曰貿遷，政府應制止囤積居奇，嚴申法紀，期其貫徹，庶貨物盡其用，貨暢其流。七曰儲蓄，節約儲蓄對於鞏固法幣基礎，收效極大，惟國民對此尙未有深刻之印象與理解，應設法廣爲宣傳，尤須高級官吏力行儉德，率先倡導，一般國民務須鍛鍊刻苦，絕對實行戰時生活。八曰公債，勸募公債宜採半勸募半強制之方式，以吸收國民之購買力，於平抑物價收效亦宏。九曰合作，關於合作事業，過去偏重信用合作，今後應特重生產合作與消費合作，藉免居間者之剝削，而政府亦易收管制物價之效。十曰機構，過去經濟管制術鮮成效者，其癥結亦在管制之本身，政府宜注重於機構人事，力謀改善，爲合理之平衡化，亟須加強其權力，使其運用如意，達到圓滿之目的。物價之演變，雖爲戰時必然現象，而人事未盡，調節錯誤，亦不可諱言。果能就此十端分途改善，合力以赴，求穩定政策，平抑，則物價問題不難解決，民生問題決可樂觀。

（五）文化

現在世界正遭逢着一絕大的變局，一切政治經濟的理論都要經過一番新的評價。但有一點毫無可疑者，必須有強大新式的武力，與具備現代組織之國家，始能自保生存。而凡足以削弱戰鬥力量，及不適於民族自衞之思想行動，必受時代之淘汰。統觀中國青年，全體國民必須提高對於國防之認識與信仰，合作建國之中心爲建軍，凡政治經濟必須有高度之組織，俾與建軍事業相配合而並進。一切文化教育事業亦必須適合國防之需要，而成爲國防之一部分。要之，中國前途尤賴青年光明與希望，然而國家的前途全在我全體軍民能否充分體認新的世局，來作新的努力。

國父曾謂中國之所長是固有的政治哲學，中國之所短是西洋的近代科學，故儒家思想與科學研究二者應互相攻錯互相啟發，爲民國新文化之特徵。近年這兩方面的新發展，已使我們獲有充分的信心。爲我國之國名，我國之民族性亦由此表現。孔子學說一言以蔽之曰時中，即爲與時偕進的中庸之道，試就中西文化而比較之，西洋歷史以自由爲中心觀念，但自由僅總表現之一面，其反面爲

組織。儒家學說以禮爲中心觀念，禮之涵義則兼包自由與組織，折衷於二者之間，即爲有組織之自由。又如西洋言平等，儒家則言義，平等亦僅代表眞理之一面，其反面爲秩序，義之含義乃合平等與秩序二者而折衷之。二十世紀與十九世紀思想上最大之區別，即由個人本位而趨於社會本位，自由與組織，平等與秩序，偏舉一端，均有流弊，必須去短集長，斟酌和齊，得其平衡，而達於中道，此乃現代民治之理想，亦爲三民主義的根本精神。故二十世紀思想界的重心與中國古來之儒家思想最爲接近。

三民主義雖多有新義，爲往昔儒家所未見解，但扼要言之，實以中庸之道爲標準。例如持國家主義者，往往知有忠而不知有恕，流於武力侵略，以己所不欲者而施之於人。持世界主義者，又只知抽象的空洞的教條，而自忘祖國歷史地理的特性，成爲俯仰隨人的洋八股。這是兩端的見解。而國父的民族主義，本於忠恕之道，既謀本民族之獨立自主，又謀全人類之和平幸福，是謂國家主義與世界主義的折中。尊民權的或不願有強有力的政府，強有力的政府往往損害了民權，這又是兩端的見解。而國父的民權主義，給人民以四權，專關於用人制法的大計，謂之政權，給政府以五權，關於行政立法司法考試監察等庶政，謂之治權，人民有權而政府有能，是謂政府與人民權能的折中。自第一次世界大戰以後，歐洲萊茵河以東的國家，或以共產主義的名義，或以法西斯主義的名義，實行統制經濟的制度。統制經濟與自由主義適爲兩極端，後者因自由而犧牲平等，前者則不惜因平等而犧牲自由，均有顧此失彼之弊。德義蘇聯等國因實行統制經濟之故，言論自由不復存在，國民輿論悉受箝制，以政治之獨裁，易經濟之繁榮，其代價不可謂不重。人民生活固不能完全由政府嚴格規定，強不齊以爲齊，實屬違反人性，勢難持久。國父之民生主義已先見及此，其政策曰平均地權，曰節制資本，可稱爲節制經濟，節制經濟之要旨，在以政府力量矯正自由主義之資本制度之種種惡果，物質享受力求普及，使成爲眞正民有民治民享之國家，個人社會雙方兼顧，富豪赤貧兩俱絕跡，未來之中國之社會乃一合理之中庸社會。要之，三民主義之精義妙緒，時中二字足以盡之。其在文化學術方面，偏激之徒醉心西洋文化，甚至倡全盤西化之謬說，倘無三民主義作中流之砥柱，必致有動搖國本的危險。國父一方主張恢復固有道德與智能，一方主張學外國之所長，誠所謂「集中外之精華，防一切之流弊」。國民參政會憲政期成會通過之中華民國憲法草案第一條明定「中華民國爲三民主義共和國」，此誠全部憲法之眉目。思想重心確定不移，思想自由發展無礙，鞏固國基端賴於此。

民國以來學術上最大的進步是科學，中國人的才智本極適於研究科學。惟過去雖有良好的種子，而缺乏適宜的土壤與氣候，故近代科學未能發達。所謂土壤氣候指研究方法與工具設備及研究機關之組織而言。中國人認眞研究科學，實起於民國肇造以後，尤以北

伐勝利以後，因政治上之統一，有利於學術研究，人才輩出，漸入正軌，在科學上漸有新鮮的獨立的貢獻。國際學術會議常有中國代表出席，其所發表之論文與著作頗能引起世界學者之注意與贊佩。凡抽象科學實驗科學社會科學應用科學各部門，大都已有專攻之人，人有專學，學有專人，各種專門學會次第成立，內容亦漸臻充實。對於地方性的科學，如祖國的自然現象和人文現象，研究結果多能窮自然之祕奧，發千古所未發。這種空前的驚人的成績，最足以令人興奮，亦足覘爲民國以來最可紀念之大事。西洋近代科學之起源，不過近三百年來之事，至十九世紀以後，尤突飛猛進。現在中國雖是科學後進國家，苟能從此潛心研幾，洞徹本原，以人一己十，人十己百之努力，力爭上游，朝野上下一致提倡，假以歲月，不難有與歐美學者齊驅並駕之一日。國父知難行易之遺訓，力言眞知特識創造發明必自科學研究而來。建國的基礎必賴於高深的學問。當此抗戰時期，後方建設都由本國學者領導工作，無數的優秀青年埋頭苦幹，對於民族國家已有切實的貢獻，而證明科學事業之意義與價值。百年來屈辱的歷史已告一段落，民族自信心茲已完全恢復，這種心理上的轉變，對於學術研究尤爲莫大的動力。科學在中國必有其遠大的前程，而植基則在此世。中國的新文化乃在科學方法與合理的生活觀念之融貫爲一，正德利用厚生同時並進，這是中國人對於世界人類應負的責任應享的榮譽。

抗戰時期所積種種經驗，益覺健全基層政治組織，養成人民政治能力，加強地方自衛力量，發展人民生產事業，提高人民國家意識，改革社會不良習慣等事，實爲發揚民衆抗禦強敵之基本條件，亦爲復興民族建立國家之要圖，惟此種種設施，不在空論而在實行。推行國民教育五年計劃，已於民國二十九年起開始實行。國民教育原爲配合縣各級組織之設施，當依照既定計劃，訓練師資，寬籌經費，次第設置保國民學校及鄉鎮中心學校，先就後方各省普遍推行，戰區各省部分推行。新縣制之實施，主要困難在於人才缺乏。鄉鎮長及保甲長之人選多不合格，亟待設法改進。至於小學校長須由具有教育素養之專職人員担任之，因之小學校長對於地方自治僅能居於輔導地位，而不克兼顧自治事務之執行。政教二者採分治合議之法，較爲妥善。孟子嘗有「恆心」「恆產」之說，我們相信民有恆產，始有恆心，而尤相信民有恆心，始有恆產。國民教育果能合民權民生而兼籌之，則五十年之後，各種新經濟政策必可推行無阻，因國民生產力之發展，每年所獲報酬之豐，較之國民教育全部經費奚啻倍蓰。民富則國富，家政充裕則財政日有起色，故國家最有價值之投資實無過於此。

生產教育方面，凡農林工礦事業各項技術人才之作育，均感迫切之需要。並須獎勵勞動服務，愛護天然資源，充實軍需用品，務使國民盡其建設國防之天責。今後技術人才，不復有軍事與民事絕對的

區分。至于撫卹傷亡，救濟災難，優待抗屬，保護婦孺，及推進衛生體育，均所以謀人口之繁庶與健康，不容忽視。海外華僑對祖國經濟上貢獻極大，邊疆民族對此次抗戰亦多所盡力，此後華僑教育與邊疆教育，均須因地制宜，力謀發展。尤要者，我們必須降低個人生活程度到最低限度，發揮個人精力到最高限度。放棄落伍的狹隘的私利的派別觀念，改正腐敗的散漫的苟且萎靡習慣，使全國成爲一個堅强的戰鬥體，恢復吾民族固有的光榮地位。

政治的清明繫於吏治，欲修明吏治，人選實爲先決問題。縣各級幹部人才之訓練，爲增進行政效率，改革地方政治之有效方法。而對於訓練的實施尤應精神與技術並重，所謂精神乃是實際服務應有的精神，所謂技術乃是解決實際服務時所有問題之技術。關於民衆之訓練，凡人民團體與職業團體政府一面扶助其成立，嚴密其組織，一面更應督促其改進，加强其管制，以期質量並重，健全發展。從究竟的意義說，教育爲政治之本，政治教育爲教育之本，而一切實際政治又都要含有教育的意義和價值。故縣自治可稱爲最基層之政治教育，中樞民意機關則爲最高層之政治教育。國民參政會對國家最大的貢獻，即爲民治楷模之逐漸樹立。我國過去士大夫的通病，就是各逞意見，不惜以國家利益爲犧牲，結果意志力量不能集中，國家就不免於危亡。現在情形是完全不同了，參政會歷次會議，一切都能開誠布公，絕沒有意氣用事，我們祇要一提到國家民族和抗戰，所有個人或少數人的意見，就可以完全化除，彼此諒解，求得合理的解決。這充分證明了中華民族已成爲一近代進步的民族，而且相信我們進步果如最近數年之速，將來在世界之地位，亦必能後來居上。

現代戰爭固賴新式戰具，而人的訓練尤爲建軍之基礎，軍事教育實爲勝敗所繫之要點。所以一面當加强軍隊整訓，改善兵役制度，普及軍事訓練，提高戰鬥技能，一面又須提高國防意識，嚴肅軍令軍紀，以完成建國建軍之使命。又如國民體育之推進，國民營養之改善，海國精神之鼓吹，滑翔飛行之倡導，皆所以保國家之元氣，振民族之生機。而建軍問題之核心，尤在於軍人魂的發揚。昔孫子與岳武穆論兵法之精義，皆曰「智仁勇信嚴」，此軍人五德實爲中國文化之精粹，亦即中華之國魂。今日中國之國魂乃蘊積感發於我前線數百萬浴血苦鬥之將士。軍人魂的發揚是抗戰以來最大的收穫，亦就是建國精神最可愛的新輝。軍民之分由來已久，自經此次抗戰，其迹將漸融和。一切訓練最要緊的是心的訓練。軍人五德實爲一切精神教育之真諦。今後我們必須訓練的，不是一種軍隊，而是一個民族。中國之學術與政治均將受軍人魂的洗鍊。軍人魂好比是一片沃壤，將由此孕育我嶄新的國運，創造我强盛的國勢，並恢復我數千年來光榮的國格。

（完）

懷黑特　論哲學之正鵠

張蔭麟譯

（原文為懷黑特近著"Modes of Thought", 1938,之末篇）

夫真理之思想與文明之賞悅有助於將來之創造，而大學之職任即在循是途徑以創造將來。將來者，其一切成功與一切悲劇之可能，俱無限量。

在此創造行為之境界中，哲學之殊能曷在？

欲答此問，宜先決定，任何一特殊主義，其哲學性質，曷由構成？曷使一主義成為哲學上之主義？假一眞理，其一切所繫所涉，盡被澈底了解，斯出哲學範圍。哲學之研尋，非全知者所有事。

哲學者，乃對於蒙昧執持之主義之一種內心態度也。所謂蒙昧執持者，謂一主義之完全意義，關其所繫所涉之無限量情況者，未被了解也。哲學之態度，乃一堅決之發心，舉流行思想中每一觀念，於其應用範圍之了解，力求擴大。哲學之工作，取每一名，每一詞，視為思想之表現，而問曰：其意義云何？流俗假定此類問題之解答為每一明眼人所能者，哲學家所不承也。假有人夷然滿足於原始觀念與原始命題，則其人不復為哲學家。

為言說計，吾人不能無所託始，是固然矣。唯哲學家，當其出前提而事推論，必先已將前提中之每一名每一詞，加以標記，留為將來探究之資。無一哲學家而以明眼人衆意之符同為滿足，勿論此衆意者為其同事之意或並包其本人之初意也。彼恆攻伐有限境之邊界。

科學家亦求擴張智識。彼託始於若干原始觀念及此諸觀念間之原始關係，凡是種種，界定其所從事之科學之範圍。例如奈端之動力學假定尤克里德之空間，有積果之物質，運動，重壓與緊張，並更廣泛之「力」之觀念。尚有運動之定律及後來增益之若干概念。此一科學之內容，即由此等觀念而演繹出之後果。

就奈端之動力學而論，科學家與哲學家恰從相反之方向正面相對。科學家尋向後果，並留心觀察此等後果在宇宙中之實現。哲學家則尋問此等觀念本身之意義。

顯然科學家與哲學家可相得而益彰。蓋科學家有時需要一新觀念，而哲學家從科學之演繹後果之玩索，多可獲得意義上之啓發。彼等互通消息之常徑乃在領受深造之思想之通行習慣。

有一牢不可破之假定焉，恆在閉塞哲學思想。此假定維何？即謂人心已自覺執持一切適用於其經驗之基本觀念，又謂人之語言，在單名或複詞中，已明顯表示此等觀念。此之假定，吾無以名之，名之曰「完全字典之謬見。」

正在此處，哲學家與考據學者分袂。考據學者藉一字典以研討

人之思想與人之業績。彼爲文明思想之主要支持者。人而無考據之學識，亦可爲道德家，宗教家而不失至樂，然不得爲文明足具之人也。

顯然哲學家需要考據，正猶其需要科學。然科學與考據，其於哲學家，只是次要之武器而已。

「完全字典之謬見」一分哲學家爲兩派：一曰批評派，排斥玄思哲學；一曰玄思派，則包容之。批評派自劃於名言之分析，而以字典之界限爲界限。玄思派呈訴於直接之透視，更進而呈訴於增進此等特殊透視之種種境界，以顯示直接透視之意義。由是此派將字典擴大。此兩派之爭乃安全與探險之爭也。

批評派有一假定爲後盾。蓋進化之說，古昔未聞。由是生出一假定，謂凡人心中之觀念有一固定之清單，而此清單之副本，即字典是。

夫哲學之用，在使燭照社會秩序之基本觀念，歷久而長活長新。蓋思想一爲公衆接受，則漸降而爲奄奄無生氣之老生常談。哲學之效，即使其免此。諸君如無嫌於神秘之名，則不妨謂哲學乃具有神祕意味者。神祕之義非他，即對於尚無常名可名之深奧境界之直接透視而已。惟哲學之目的在將神祕主義理智化；其理智化之也，非藉解釋而消去之，乃藉新名言與舊名言之適當配合，爲本無名者制置，名名而已。

哲學有近於詩，二者俱求表現最後之良善意識，即吾人所稱爲文明者是。二者俱涉及存乎名言之直接意義以外之形式。詩與節奏結合，哲學則與數學之樣型結合。

教員福利與民族復興

梁慶椿

一 導言

近年吾國教員所處之地位，極得社會之同情。政府方面亦有不少措施以改進教員之待遇。最近九中全會，並有進一步改良教員待遇之提案。各方面亦常有教員生活太苦，宜設法救濟之論調。教員對於社會人士之此種同情自覺十分感奮。惟著者意見，如以改善教員待遇，乃在於「救濟」教員個人之「生活」，則對於教員問題，仍覺認識未清。過去討論教員待遇問題，多祇偏重情感方面，尚未有將此整個問題之各方面，用客觀的態度，以作科學之檢討者。例如教員在國家民族中究佔何種地位；祇救濟教員之食住，是否即於教員之福利；教員之福利是否祇是教員本身之利害問題，抑與國家之福利有密切關係；教員福利是否低下，爲何比其他職業階級低下；及對於國家福利有何影響，又如何方算改進教員之福利等，皆有科學檢討之必要。茲就個人思維所及，略抒所見，以供關懷國是者之參考焉。

二 教員在國家民族中所佔之地位

教育工作，斷不是一種「謀生」之方法，亦不祇是普通職業別之一個部門。教員在國家民族中所佔之地位，有甚於此者。國家成立之條件有三，曰土地，人民與主權，此人所盡知者也。此三者中，人民最爲重要，故諺曰：「民爲邦本」。而人民問題又有量與質兩方面。一國國策之最高理想，非祇求人口衆多，而在於種族優良。孔子至衞，見其人口「庶矣」，深以爲未足，而希望其「富之」之後，加以「教之」。故與其謂「民爲邦本」，無寧謂「教爲邦本」也。

近人往往以資源度量國力，而此所謂資源，又往往指鑛山，耕地，樹木，牲畜等而言。其實國力最重要之源泉，爲一國人口中之優秀部份。此種分子實一國最寶貴之無形資產。各國徵兵，多不及教員，亦即所以保全國力之源泉耳。即以專事黷武之德國而論，其國人民，對於「教育階級」（Lehrstand）仍與「戰鬥階級」（Wehrstand）及「糧產階級」（Nahrstand）同重。故此次德國戰爭最大之損失，並不是其被炸毀之飛機軍艦及其他資源，而爲在其驅逐猶太人政策下，因而失去之無數師資及學者。

教員不但爲當代民族品質之支持人，且亦爲將來民族品質之決定者。國家文化之前途，完全操在現代教員之手，此點常爲社會所忽略。後代國民之品質如何，端視現代教員之工作效率。蓋教員能「立」，方能「立人」；教員能「達」，方能「達人」。教員在國家民族中所佔地位之重要，亦可見矣。

三　教員福利之意義

今日之言教員問題者，往往着眼於教員之「生活」，並即指其個人之衣食住而言。教育部所定米貼房貼等德政，亦無非在「救濟」教員之食住。夫担任教員者並非以教育爲一種「謀生」之方法，上文既已言之。是則祇求教員食住無憂，「謀生」有賴，殊未能瞭解上文所言教員所佔之地位。

故爲貫徹一國教育所負之民族使命起見，須對教員之全部福利，加以考慮。所謂教員福利，斷不祇是教員個人之衣食住，而爲使教員執行其所負使命能勝任愉快起見所應有之生活水準。故所謂教員福利，應包括（1）適當之個人生活費，（2）仰侍俯蓄之資，（3）優良之工作環境等三方面：

（1）適當之個人生活費　所謂適當之生活費，除包括一般人民之衣食住行等支出而外，應顧及教員特殊生活習慣上所應具備之供應。此方面如有缺憾，則教者健康損害及精神委靡，小則減少其工作效率，大則引起早衰夭折，令當時國家之文化支持力立即減低，而將來國民之教育程度亦日就低下。

（2）仰侍俯蓄之資　仰侍俯蓄，乃倫理之大經，任何職業階級均感需要，惟在教育階級尤以爲特別重要。仰侍豐裕與否，可影響父母對於作育教育人才之動機，著者知有某學院助教，因收入微薄不能盡仰侍之責任，勸一年即奉父諭回家助理商業。故教員無辦

法仰侍，對國家社會有兩重不良之影響。一爲師資之立即減少；一爲風聲所播，介父母以後不願再作育人才從事教育工作。

至於俯蓄方面，教育階級亦更較其他職業階級爲重要。蓋如教員不能盡俯蓄之責，則或則獨身，或則遲婚，或則設法節制生育，故社會優秀分子在全體人口中之比率隨世代而減少，引起民族品質之退化。此點將於下文詳論之。

（3）優良之工作環境　教育爲一種精神工作，其工作效率之高低，須視有無優良之工作環境及設備。此與筋肉工作之祇需營養以供給體力者，殊有不同。工作環境不良，則雖有天才，亦迫而湮沒。此種關係，亦嘗於下文再申論之。

四　教員福利與民族復興之關係

吾國文化有悠久之歷史，吾國國民向不失爲世界之優等民族。惟就外國人之觀察，以爲近代之中華民族，已不及往昔。例如賽珍珠（Pearl Buck）雖與吾國甚表同情，然亦曾發表言論，謂近代華人並無創作才。此種論調，是否確當，暫不具論。然一種民族，常因其中優秀分子無傳種之均等機會，及缺乏發展天才之適當環境，而致退化者，則世界史中，不少先例，如希臘羅馬是也。

自孫總理從事革命以來，即已奠定吾國民族復興之基礎。總理所言「人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流，」實無異復興民族之幾條路線。吾國近年對於地盡其利方面，如礦產之開發，耕地之士闢等，已實施不少工作。對於物盡其用方面亦甚著成績。至於爲求貨暢其流起見，則道路之敷設，金融之供給及運銷之組織等，亦已發生甚大之成效。惟對於人盡其才方面，則似並未能達吾人之理想。

夫人才爲國力最大之源泉，其重要性遠超於其他物資，已見前述。民族之命運，常爲少數思想家所左右，此歷史上所昭示吾人者也。今吾國現有之人才，仍多滯留於潛伏狀態，而未能盡其用。至於在學時期之國民，尤爲汲不盡之國力源泉，更有待吾國之加意啟發。教員之使命，即在啟發此潛在之能力。欲現有人才能盡情發揮，欲未來人才，得以啟拔，及使人口中優秀分子所佔之比率不致減退，均有待教員福利之改善。故教員福利與民族復興之密切關係，亦可見矣。

五　吾國教員福利之低下

教員福利之重要，既已明瞭，吾人可進而研究吾國教員福利之高下。教員福利，既包括工作環境等精神方面之原素，故殊不易以數字表示。然教員福利之低下，不特身受者感覺得之，且亦爲社會人士所公認。又所謂福利之高下，無非是相對問題，茲將各方面之情形與教員之福利，作一比較。

吾國向以尊師重道聞於世，古代養士之優渥，世莫與京。吾國歷史上，如有所謂特權階級（Privileged class）存在，則惟「士」可以當之。至今日，古代之重道風氣已大半消失，學田廩粟，亦非屬然人所有，故就時間比較，教員福利已屬低下。又即與同時比較，吾國教

員之地位，亦無可自豪者。外國社會對教員之重視，無論在精神上及物質上，均比吾國爲高。外國對教員福利之種種設施，當於下文言之。

就吾國國內情形而論，教員既無公務員之威風，更不及商賈之闊綽。甚至體力工人所享「勞工福利」，亦遠非「教員福利」所能較其肩背。過去勞動問題中，有所謂「榨汗制度」（Sweating system）者，蓋指工資低，工作時間長，及惡劣之工作環境而言。自工業日進，此種制度，或爲法律所禁止，或自歸於淘汰。惟今日教員之地位，仍未脫昔日勞工之「榨汗」情形。所不同者，教員所被榨者，非關汗升而爲腦髓；所受害者，非獨教員本身，而爲整個民族耳。

今日生物學及農學日益進步，深知優良之動植物品種，可以遺傳，故用種種妥善方法以飼育之，以保護之，以遂其生機，及擴展其繁殖。故純種之雞牛，住居清潔之畜舍，享受豐富之營養；花房裏之植物，雨雪不侵，寒暖得宜。爲教員者，不能不有人類的育種問題，遠不及草木鳥獸之感。

教員之福利，在平時既覺低劣，自抗戰以來，更屬每況愈下。今日各職業階級中，除前方喋血之「戰鬥階級」外，當以後方之「教育階級」爲最苦，此蓋社會所公認者矣。

六　教員福利低下之原因

本文所論教員福利問題，乃注重科學的分析。而科學分析之要務，在推求一種現象之因果。故教員福利之何以低下，不能不加以論斷。就著者思考所及，教員福利之低下，有下述五種原因：

（1）教育爲清高職業　各職業物質報酬之高下，與從業者精神上之享受成反比，此此經濟學之定律也。故最榮譽之工作，往往爲無給職，而爲社會所唾棄之工作，則其物質收入反高。社會人士以爲教育甚爲清高，故教員報酬可不優渥。爲教員者，亦以得天下英才而教育之爲樂，故亦自甘於「咬菜根」之生活。殊不知犧牲物質享受之淡泊主義，在倫理上雖屬可嘉，然不能不有其限度。超過某種限度，則工作效率減低，殊未能達教育之眞正使命也。

（2）教員爲安分守己分子　國家對於某一社會階級，凡有危害政治之可能者，必採取調撫政策，設法使之豐衣足食，免其發生變亂。蓋一般人民，「無恆產，則無恆心」，此當國者所最忌也。惟自孟子倡言「無恆產，而有恆心者，惟士爲能」，士子遂亦爲非梟，深知「餓死事小，失節事大」。故寧可減衣節食，始終安分守己，不敢稍有二心。故政府對於教員福利，遠不及對於「勞工福利」之重視，即由於此。

（3）教員缺乏職業團體之意識　其他職業人口所得報酬之所以較爲優厚，一部份由於團體之力量。工人則有工會，商人則有商會，工廠則有聯合會，此種組織爲達保障其從業者之福利而設。職業之聯合，又不獨工商爲然，其他自由職業，例如醫「師」，律「師」，會計「師」，工程「師」等，亦莫不有公會之組織。今無公會之組織

者，在各種「師」之中，惟有「教師」而已。

（4）教員太專門化　今日科學門類日益細分，士子所習之科學，於院別之外，又有系別。每一學系之中，又再分科，科又再分目。故教員所專習者，多只為某系某科中之一目而已。科目愈專，則教員報酬似宜愈厚，惟結果適屬相反。蓋學習愈專，則轉業之機會愈少。「轉行」之可能性愈少，則各職業間之待遇愈難公平。按照經濟學之原理，各職業間之報酬，如欲達於平衡，端賴其從業份子有流動性（Mobility）各地江河之所以成一水平，而無非因水能自由流轉，以抵於平。今教員所學既專，轉向其他行業，既勢有不能，亦情所不願，故雖待遇如何菲薄，亦不能不「窮守一經」耳。

（5）教育之成果不能用貨幣計量　今日為貨幣經濟時代，社會資源之分配，往往按各企業獲利之高低以為準則。凡利潤優厚者，則資源趨之。國家財政之支撥，亦帶有此種色彩。國營企業中之稅收厚者，則多撥款經營。教育為國營事業之一種，教員福利之高下，端賴國會支撥之多寡。然因教育之成果，純屬精神現象，既無盈餘利潤可言，更無從用貨幣表示。故社會資源及國家財政，應以何種數額開發教育，實無可供比較之準繩。故教員所享福利之高下，全視當局主觀之判斷。如幸遇賢明之執政者，深知教員福利與民族福利之關係，則教育經費增加，而教員福利可以提高，否則教員之福利，必遠在其他公務人員之下也。

七、教員福利之犧牲對於民族福利之損害

近人對於教員福利，以為乃教員本身問題，實屬誤解，已如上述。又教員福利之低下，亦已為社會所公認。吾人今所宜注意者，社會如犧牲教員之福利，則受損失者非只為教育階級本身，而可引起整個民族之種種不利，茲分述之：

（1）種族品質之退化　根據生物學之研究，已知民族中優良份子，有世代遺傳之功用。自一八六九年，加爾登發表其遺傳之天才（Galton Heriditary Genius）一書後，關於才能之遺傳，已有不少證明。加氏研究英國之科學家，其父親之為科學家者有百分之二十四。吾國士子，亦常來自「世代書香」之家。著者偶檢閱清末明經通譜，加以分析，以光緒丁酉科西南五省考取拔貢之五百二十五人而論，其中父祖俱有功名者佔百分之六十八，只父有功名者佔百分之九，祇祖有功名者佔百分之一，父祖均無功名者，祇佔百分之二十二。由此可見後代之優秀份子，十之七八來自先代之俊彥。

故欲維持民族之品質，最低限度須各社會階級之生殖，能有同一比率。如現代智識份子之生殖比其他社會階級為少，則後一代之全人口中，智識份子所佔之比例必減，而民族品質即形退化。此種差等生殖率（differential fertility）足引起民族退化，早已為社會學家所公認。今如教員福利低下，彼等既不易改換行業，亦不欲將生活程度壓低，則惟一之防禦方法，小則遲婚，大則獨身。既婚之後亦

設法避姙。凡此種種，均足以減低教育階級之生殖率。關於此方面之統計，吾國尚缺材料。就外國而論，則此等情形已甚普遍。據凱特爾教授（Prof. Cattell）之研究，哈佛大學畢業生平均祇有兒子四分之三人。如是以觀，則至第十代祇餘十分之一，至第十八代以後即可絕嗣。斯賓塞早已闡明一種生物法則，謂個性發展（individuation）與生殖能力（genesis）成反比例。教員階級代表社會中個性發展最強之份子，爲保障其個人生活程度起見，因並無其他武器可用，只能採取遲婚節育等消極抵抗方法。教員福利愈低下，則應用此消極方法愈多。另一方面，其他職業階級人口則超比例的增加，結果所至，將來之民族品質不得不日趨退化。

（2）現有人才之荒廢　教員福利不良，則不特有關於將來之民族問題，即現在之文化水準，亦且立受其影響。一國現有人才之發展，端視當前之環境。外國人所謂近代中國無創作之天才，並非謂吾國根本無天才之存在，而實由於天才無發展之機會。環境影響天才之發展，例證甚多。歐洲當黑暗時代，文化低落至於極點，其後環境改善，又突然文藝復興，並非民族品質有如此急激之變化。吾國各朝代，凡遇君主之崇儒重道者，即人才蔚出，文物燦然。美國在一八七六年以前，幾無偉大科學家可言，師資多取材於歐陸。是年以後教育制度確定，各州教學及研究設備相繼樹立，於是科學家之產生，即已與歐陸相抗衡。優生學鼻祖加爾登在其人類才能之研究（Inquiries into Human Faculty 1883, P. 128）一書中有云：「一國人民之休閒時間，全消磨於循迴刻板之工作，如用以推進未開發之境界，則其國必有偉大之進步。」吾國教員之寶貴時間，因所受待遇不良之故，而消磨於虛牝者，實不在少。凡某種才能，久而不用，即漸形消失。今任教者因收入不豐，飲食起居殊不安適，工作效率本已大減，且又不得不分神於用費之多方顧慮，甚或躬任家庭瑣事以代傭僕。結果形成教員階級之早衰及夭折等現狀。在此情形之下，雖有若何天才之存在，亦已破壞無遺。「一簞食，一瓢飲，在陋巷」之顏回個人誠屬一種樂天之美德，然因其夭折之結果，在民族方面不能不認爲一種莫大之損失也。

（3）將來師資之缺乏　一國教育及文化之水準，端賴師資之品質。人民中有立志爲教育犧牲，不計個人福利者，固非無之，然如教員福利長期低落，則師資之來源，終不免感受威脅。學者擇業自及職業，一部份固由其個人興趣，一部份亦由於家長之指導。吾國倫理觀念，養兒所以防老，始爲教員者不能盡其養侍之責，爲家長者不免爲之寒心。少數學子之因興趣關係願以教育爲終身職業者，亦不免受父兄之阻撓，而改弦易轍。故現有之教員雖不易改業，而將來之學子，則大有擇業之自由也。就本年度國立大學統一招考之統計而論，川滇黔桂四區考生七五四〇人中，投考師範學院者祇四六七人，投考文學院者祇六八五人，投考理學院者祇五三三人，三者合計祇

等於全體考生百分之十九。故將來師資或則絕對減少，或須降格以求，甚或質與量兩方面均感不足，而令教育制度亦因而破壞。經濟學者霍布遜（Hobson）有云：『凡採用「榨汗制度」之一種企業，結果必令此企業之本身亦不能存在。』甚望教育當局能擴大眼光，爲預防將來師資之缺乏計，早爲之謀也。

（4）社會心理之不安 士一階級無論處境如何，決不致如其他階級之可以危害政治，已如前述。然教員福利低下，雖不致影響政治，而終不免形成一種不安之社會心理。物質享受不良，固引起肉體之不舒；至於才能不能發展，更誘致精神之不快。爲教員者因感覺各種階級苦樂不均，根本懷疑社會是否有所謂正義。故悲觀主義，消極之人生觀，及憤世嫉世之觀念，遂應運而生。古代當文治式微之秋，士子之「書空咄咄」，搔首問天者所在多有。其甚者或則寄情風月，或更沉湎醇酒。此種不健全之現象，對於社會實有莫大之影響也。

八 國家對教員福利應有之設施

根據以上所言，則教員福利在國家民族上之重要，亦可概見。故教員福利之措施，爲國家應盡之義務。而所謂福利，並不單是房貼米貼問題，而包括與教育目的相適應之生活水準及仰侍俯蓄之資，與優良之工作設備。理想之教員福利須具備以下各種措施：

（1）提高待遇 是所謂待遇，乃指狹義的薪水而言。今日教員薪水，比其他職業階級爲低，故薪水之提高，爲教員福利最低之要求。

（2）長期聘約 教育工作，以有一貫政策爲最重要之條件。教員之職位，不宜隨學校主持人之意旨而隨時有所更動。其他職業今日多有保障，即工商界之從業人員，在經濟不景，亦多有失業救濟之辦法。

（3）按年進級 教員之教學經驗與年俱增，而其生活費則因兒女之長成，故亦與年俱進。故無論從教學效率及教者負担任一方面而言，其待遇均有按年進級之必要。

（4）研究設備 欲一國文化進步，及教育水準能與時代並進，則教學者不能墨守陳篇，而須一面施教，一面研究，以精益求精，庶能趕上學海潮流。諺語云：學如逆水行舟，不進則退也。欲教者從事研究，首須有充份設備，及教員教學鐘點，亦不得過長，使有分神研究之機會。今日教育界最矛盾之事實，即愈有研究能力之學者，其担任功課反愈多，而研究之機會因之愈少。在此「能者多勞」狀況之下，國家極有希望之科學家，不免因而犧牲矣。

（5）休假進修 爲學之道，有「藏修息遊」各方面，古人已有明訓。各國教育制度，對於各級學校之教員，均定有休假進修辦法，蓋所以調生活，而新耳目，此不但教員本身之福利，即對於教學之效率及科學之進步，均有極大之助力也。

（6）疾病保險 各國對於從業人員，多定有社會保險之辦

法，丹麥及英國則由政府無費保險，他國則由政府補助。至於專為教員而設之保險制度，則以美國提倡最早。美國卡納基（Carnegie）氏，於一九零五年設立教育促進基金（Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching）專研究教員福利之改進。一九一六年曾發表計劃書，並即於紐約組織一教員保險年金協會。凡投保之教員，其保費由所在學校担任一半。美國及加拿大教員之加入者甚多。此種措施，殊可供吾人之參考也。

（7）儲蓄及貸金 除疾病以外，教員常有其他不時之需，而因儲蓄能力薄弱，往往無法應付，借貸無門。今日公司，工廠及銀行多有職員儲蓄辦法，由雇用機關附加儲金一部，歸職員所有。教員需要此種補助，有甚於其他職業人員，故亦有採用此種辦法之必要。

（8）養老年金 養老年金之需要，亦視從業者平時蓄積之能力為斷。今教員平時入僅敷出，養老之費，自然無法解決。故養老年金之需要亦比其他職業人員為殷。

（9）死亡撫卹 今日吾國對於黨國要人及陣亡將士，均已定有撫卹及遺族教養辦法。教育工作對於國家之貢獻，亦功不在少，故應將國家撫卹辦法，擴充至一般教員階級。

（10）著作權及發明權之保障 欲求一國文化之提高，應極力設法以鼓勵創作及發明，此人所共認者也。吾國雖有版權法之頒佈，而抄襲，剽竊及翻印等事，常有所聞，不禁令努力創作者為之氣餒。又發明家往往窮乏而死，而坐享其利者乃為資本家。此種事實，在經濟學家陶錫格（Taussig）所著發明家與贏利者（Inventors and Money-Makers）一書中，曾詳論之。如何保障教育界之著作與發明，實吾國文化前途之一大問題也。

九 結語

凡一民族之進步，祇有兩種路線，一曰遺傳，一曰環境。而在一國之優良份子中，教員階級最佔重要之地位。如能改善教員之生活環境，以增加其工作效率及發展其潛在之才能，並使其能生長繁衍，則吾國民族之復興，必獲得極大之助力。吾國近代因種種關係，教員之福利日趨於低下，人才因以湮沒，循此以往，則民族品質，必有江河日下之虞。優生學家開塞爾（Castle）有云：「日本前代並無創作天才，中國現代亦無之。惟中國之墳墓中，實不少未成名之林肯與達爾文。然以後之中國，其所產生之科學家，或可與歐美並駕齊驅也」。今吾人所希望者，吾國社會勿將現在之教員階級無聲無臭送入墳墓。吾國軍事勝利，已在目前。此種勝利，乃由馳騁疆場之健兒，從「馬上得之」，然軍事勝利以後，如何進一步光大吾國之民族文化，則有賴馳騁講壇之教員矣。

繪畫改良論

豐子愷

清朝乾隆年間西洋畫已入中國。江蘇無錫有一位大畫家鄒一桂，號小山的，所著小山畫譜中有這樣的一段話：

西洋人善勾股法，故其繪畫於陰陽遠近，不差錙黍。所畫人物屋樹，皆有日影。其所用顏色與筆，與中華絕異。布景由闊而狹，以三角量之。畫宮室於牆，令人幾欲走進。學者能參用一二，亦甚醒目。但筆法全無，雖工亦匠，故不入畫品。

這段話很好玩味。所謂「有日影，」「由闊而狹」「幾欲走進，」「亦甚醒目，」「筆法全無，」「雖工亦匠」等話，雖出於感想筆記的口氣，却是中國人評西洋畫的中肯之言。蓋當時中國人初見西洋畫，根據了「第一印象」而隨口說出，往往含有眞理。

現在先來檢點中國畫與西洋畫的異同。這約有六點：

（一）中國畫「寫意」，描物象不照實物尺寸，但由主觀加以變化，表出其神氣。故常在房間裏憑回憶或想像而作畫。所畫的都不肖似實物。西洋畫「寫生，」必須照客觀物象如實描寫。尤其是近代印象派以來，必須對着實物（Model）而動筆。所畫的都逼眞，類似照相。

（二）中國畫不寫陰影而專寫光明。彷彿物體都放在野外，四面受光，面面都是明的，而且沒有影子。西洋畫則兼寫明暗兩面，必且有影。看去物體像是立體的，凌空的。畫人物的臉孔也常半明半暗，即半隻臉孔白，半隻臉孔黑。因爲西洋人是依照人住在室內光從窗中射入時所見的狀態而寫的。清乾隆的宮廷畫家意大利人郎世寧（Joseph Caslihoni）爲乾隆畫遊江南圖，略用西法，有的人物臉孔半白半黑。宮中的人起初看不慣，以爲這人臉上生瘡塗藥。後來覺得好，因爲望去同眞的人一樣。鄒一桂所謂「有日影，」「亦甚醒目，」便是指此。

（三）中國畫不講透視法，（Perspective）所以只宜畫山水雲林等曲線形的遠景。若寫宮殿，院宇，桌椅，器物等直線形的近景，透視法常常弄錯，以致不能逼眞，或者像飛機中望下來所見的鳥瞰圖。西洋畫普重透視法，凡形體必須依照從一定的地點在一定的時間中所見的狀態而正確地描寫。鄒一桂所謂「由闊而狹，」就是說站在走廊中央畫走廊，站在鐵路中央畫鐵路，按透視法，畫面上是由近而遠由闊而狹的。而望去眞同實景一樣，令人「幾欲走進。」

（四）中國畫不注重背景，往往畫一塊石頭，好像吊在空中；或者單畫一個人，好像懸空。四周除題字外都是雪白的紙，沒

有一要點：背面與畫面相同的詳寫。物體擺在地上或桌上，必定有陪襯的背景；後面有牆壁或風景，必定也詳寫。所以畫面全部用顏料塗掩，不留空白，與中國畫正反對。鄒一桂說「雖工亦匠」，詳寫背景便是西洋畫之一端。

（五）中國畫注重線條，由線條的粗細剛柔枯濕來表出物象的形體與性格，故線條能獨立構成物象。西洋畫（尤其是十九世紀末後期印象派以前）不注重線條，但有「界限」。因為西洋畫描的物象是塗抹的物象，與背景交界處已甚顯明，不必再描線條。鄒一桂所謂「筆法全無」，就是因為不描線條而用塗抹的原故。

（六）中國畫注重畫題（即款識）。畫上（自元代以來）必附詩句或文句，增加內容意趣。又加印章，即繪畫文學書法金石四者綜合而成。西洋畫，除了在隱僻處簽名以外，畫面上大都不用題字。畫題另標在畫外，大都並不重要。尤其是印象派以來，但求畫面形式的美，不求內容意趣的美。鄒一桂說「雖工亦匠」，匠氣一半在此。

從上面的六點看來，中西畫各有優劣。就優點講，中國畫清新多趣，（表神氣，用線描，重意趣。）西洋畫詳實逼真（寫生，有陰影，重透視，重背景。）就劣點講，中國畫簡陋虛空，（不寫實，無透視，無陰影，輕背景。）西洋畫重濁沉悶。（照相式，塗抹，少意趣。）我每次看中國畫和西洋畫，常覺得好比看平劇和話劇。

總之兩者的性狀根本不同：中國畫以心勝物，故主觀勝客觀，以美勝真。西洋畫則反之，以物勝心，以客觀勝主觀，以真勝美。換言之，這就是靈與肉的區別。

靈和肉性狀不同，但不能分別孰高孰卑，孰輕孰重。因為健全的「人」，必須這兩方平均發達；偏廢了一方面，「人」就不健全。我就根據這原則來批評繪畫：純中國畫與純西洋畫都有缺憾，都不健全。必須采取兩者的優點，避去兩者的劣點，才能造成一種健全的繪畫。所以我曾用喬木和幽谷來比方這兩種畫：中國畫高似喬木，西洋畫深似幽谷。喬木太高，幽谷太深，都不宜於住人。我要走在「人」行道上。我要學習關於「人」生，近於「人」情的繪畫。

這個主張，最初我只告訴從我學畫的幾位同志，他們都信從我，各自努力於新繪畫的研究。近數年來戰亂，把我們分布到後方各地。因了環境的變換，閱歷的增加，生活的磨礪，我們的繪畫研究各自進展，興味比前更加濃厚，基礎也比前更加穩固了。同西安的鮑慧和通了幾回信之後，我就草這篇繪畫改良論。我根據「采取中西兩種繪畫的優點，避去兩者的劣點」的原則，與同志的畫友約法七章：（1）不避現實，（2）不事臨畫，（3）重寫生，（4）重透視，（5）重構圖，（6）有筆墨趣，（7）含人生味。其中第一，二是矯中國畫之弊，第三，四，五是采西洋畫法之長，第六，七是保存中國畫之長。今分

特別申說於下：

（1）不避現實

「現實」就是現代的實生活。「現代的實生活」一定不「古」又不一定「雅」或「奇」。故現代的實生活相，就是「目前」的，「通俗」的，「平凡」的現象。

「不避現實」就是說，不要不盡這些目前的，通俗的，平凡的現象。我們既是生在現代，而度着實生活的人，那麼，我們的繪畫表現，一定要同我們的時代與生活相關。即在我們這時代的生活中，一定有畫材可取。我們作畫應該采取這些切身的畫材。詳言之，我們必須畫古裝古風的時候（例如作歷史畫等）也應該畫「古裝」與「古風，」我們的生活中遇到眞有意義而可入畫的雅事時，也不妨畫「風雅」的題材；遇到眞有意義而可入畫的奇事時，也不妨畫「奇異」的題材；但我們的主要的題材，還是現代的實生活相，即目前通俗的平凡的現象。我們決不可以像某種中國畫家地一味寫古代的裝束，古代的建設，古代的生活，和風雅的，奇的，立異的題材；而絕對不寫現代的實生活相。我們要盡力矯正這種惡習，努力描寫現實相，使目前的通俗的平凡的物象都有「入畫」的資格。──「不避現實」四個字的意義，正是這樣。

只要用意好，選材好，布局好，目前的，通俗的，平凡的物象都有入畫的資格。穿中山裝，摩登旗袍的人物，似乎規定沒有入畫資格的。但這是那班泥古的畫家陳陳相因地造成的惡習所使然的。只要有用意好，選材好，布局好，何嘗不可用毛筆畫在宣紙上？麟麟閣的功臣像都作漢代衣冠。凌煙閣功臣像，都用閻立德所案定的唐代衣冠。毛延壽畫王昭君像，據日本人從石刻上研究，確是漢代的宮裝。倘在現代，王昭君正是一個摩登女子。古人畫目前的裝束，我們何必太謙虛，自輕自賤，規定現代的服裝沒有入畫的資格呢？

洋房，火車，汽車，輪船等現代風的物象，也向來沒有描入宣紙的資格。有的畫家天天住洋房，坐汽車，而對於這常見的切身的物象漠然全無感覺，眼前都是竹籬茅舍與一葉扁舟，眞是不可思議的怪事！也許有人說：「一幅中堂裏裝一座洋房，或者一個火車龍頭，掛起來成什麼樣子？」這是不懂畫道的原故。如前所說，「用意好，選材好，布局好，」洋房和火車都是很好的畫材。譬如西湖上的洋房，有山水作點配，用垂楊作對照，其美決不會遜於竹籬茅舍。又如樹陰中平蕪盡處，露出火車站的簡單明瞭的柵欄，柵外一個火車龍頭拖着一排列車，正在蜿蜒的開來，這景象描寫出來，其美也決不會遜於一葉扁舟。繪畫是造型美術。畫面的美醜，全視「造型」的巧拙而定。那班泥古的畫家，自已不會造型，只得抄襲古人所造好的型，所以不敢畫現代生活相。

穉子負薪於危峯，漁父橫舟於野渡，旅津流以策蹇，憩古道以停車。宿客朝發旅店，行人暮入關城，幅巾杖策於河梁，被褐擁

鞍於棧道。買客江頭夜泊，詩人湖畔春行。樓頭柳陌上花飛。散騎秋原，荷鋤之嶺。高士幽居，必愛林巒之隱秀；農夫草舍，常依壠畝以棲遲。攤書水檻，須知五月江寒；垂釣沙磯，想見一川風靜。寒潭晒網，曲徑攜琴。放鶴空山，牧牛盤谷。尋泉聲而躡足，戀松色以支頤。濯足清流之中，行吟絕壁之下。登高而望遠，臨流以送歸。臥看滄江，醉題紅葉。松根共酒，洞口觀棋。見丹井而逢羽客，望浮圖而知隱高僧。看瀑觀雲，偶成獨立。尋幽訪友，時見兩人。（賀重光畫筌）

這便是古人所造好的美型，泥古的畫家你抄來，我抄去，當作經典的。試看這裏面，多數是古代人的實生活相。例如樵，漁，旅行，商賈，荷鋤，攤書，垂釣，濯足，送別，醉臥，下棋，觀雲，訪友等，都是古人實生活中的通俗的平凡的事象。古畫家敢把牠們選出來寫入畫圖，今日「好古，」「嗜古，」「仿古」的畫家，為甚麼不「仿」古人這種行為，也把現代生活中通俗的平凡的事象選出來寫入畫圖呢？

（2）不事臨畫

「臨畫，」就是拿別人（古人或今人）的作品作範本而依樣葫蘆。這是最不好的學畫方法。清朝康熙間，浙江嘉興人王概，編一部中國畫教科書，名曰「芥子園畫傳。」李漁把他作序刊行，認定這是學畫的唯一門徑。這書分為樹譜，石譜，梅譜，蘭譜，竹譜，菊譜等部類，各部中收集着古人的各種皴法，點法及範作。數百年來，學者人手一冊，專事臨畫。臨寫既久，死板板地學得了各物的各種描法。於是東拼西湊，便可自己作畫，這作畫同搭七巧板相似，這實在不是作畫，却是「湊畫。」中國畫的「泥古」的毛病，一半是這部教科書所養成的。學者臨寫慣了，依賴性成，自己不會創作寫生，繪事就永無進步了。

我們要尊重「自己」的個性。石濤八大有石濤，八大的個性；王維，李思訓有王維，李思訓的個性；我有我的個性。我決不做石濤，八大，王，李的應聲虫。古代的大畫家，都是自己個性表現而成家的。我要自成一家，不要依附人家。石濤曾經說：

夫畫……借筆墨以寫天地萬物，而陶泳乎我也。今人不明乎此，動則曰，某家皴點可以立腳，非似某家山水不能傳久。某家清淡可以立品，非似某家，工巧只足娛人。是我為某家役，非某家為我用也。縱逼似某家，亦食某家殘羹，於我何有哉！

或有謂予曰：「某家博我也，某家約我也。我將於何門戶，於何階級，於何比擬，於何效驗，於何點染，於何鞹皴，於何形勢，能使我即古而古即我？」如是者，知有古而不知有我者也，我之為我，自有我在。古之鬚眉不能生在我之面目，古之肺腑不能安入我之腹腸。我自發我之肺腑，揭我之鬚眉，縱有時觸着某家，是某家就我也，非我故為某家也。天然授之也。我於古何師而不化之有？（苦瓜和尚畫語錄。）

可知「師古」要能「化，」要有「我。」換言之，我們學畫，可參

尋古大家的研究所得的成績而變化應用，以表現自己的個性，且不可死板板地抄襲古人，而沒却自己的個性。

也許有人要說：「畫六法中有『傳移模寫』一法，不是謝赫明明教人臨寫古畫麼？」

「傳移模寫，」便是「師古有我。」日本的中國畫論研究者金原省吾解說的很明白。他說：「六法的關係如下：由『骨法用筆，』『應物象形，』『隨類賦彩』三者一致而成的『寫生，』再加研究過去成績的『傳移模寫』而更臻完全，即成為『氣韻生動。』這『氣韻生動』在圖形上看來，就是『經營位置。』因這關係，六法可以完成藝術的創作。」他說明（一）學畫必須師古，（二）師古必須有我，理論很正確：

關於（一），他說：我們明明是住在過去與現在的世界中，所謂住在過去中者，就是說踏在先人的足跡中。殘留在我們前面的先人的足跡，一方面有遺傳，他方面有文化的諸財寶。我們先天地具有的，是遺傳。但我們所具有的遺傳，只是一個傾向，並不是決定的。……在藝術上，把世界及過去照樣反覆，是不可能的。過去不再照原樣地回來；即使回來，也不能照原樣再說在藝術上。故所謂我們住在過去及現在的世界中者，不是要使過去再現於現在的意思，乃是要把握過去與現在的意思。把握現在，就是寫生。把握過去文化的諸財寶，便是「傳移模寫。」故「寫生」與「傳寫，」是兩件並重的事。……所謂「傳寫，」就是學習再生於現在中的過去。再生於現在中的過去，就是傳統。從人格的意義上看來，科學是人格的「部分」的，抽象的。故研究科學，對於前人所已做了的，可繼續做下去，而日漸堆積增大其效果。故在科學，以今日的為最進步，最有價值。故科學不須學習過去，因為過去的成績都不如今，已缺乏獨立的價值。但在藝術，是人格的「全部」的。故其形與姿雖常變異，但其主要的要求與意義，自古已有，且至今還是有的。所以過去依然生存在現實中。在過去有價值的，同時在現在還是有價值的。故研究藝術，不是從前人已做到的地方繼續做下去，而必須從前人開始做起的地方開始做起。「過去」在科學只是達到現在的道路，但在藝術，是現在的出發點。

關於（二），他說：傳統，是過去再生於現實的「我」中。寫生，是「我」生於對象的現實中。故兩者都以作者的個人（即我）為據點。即以作者的個性為必要條件。過去與個性結合而成為傳統，現在與個性結合而成為寫生。寫生因傳統而深，傳統因寫生而新。這樣看來，傳統與寫生不是矛盾的，却是可以協力的。主要的一點，是個性有無表現的問題。沒有表現個性的傳統，便是「因襲。」因襲就過去照原樣出現於現在，所以是要不得的。

過去照原樣出現於現在便是「臨畫。」袁子才論文，說「學古人者，只可與夢中神合，不可使之白晝現形」（見隨園詩話）畫與文同理，臨畫便是使古人白晝現形。秦祖永的繪事津梁中有幾句話，

學者應該記到：

畫不師古，如夜行無燭。……臨畫不如看畫。臨畫往往拘局形迹，不能灑脫。看畫，凡愜心之處，熟於胸中，自能運於腕下，久之自與古人吻合矣。

（3）重寫生

寫生是西洋畫所主重的。然而我們的寫生，與西洋的又略有不同。西洋畫的寫生細寫物象，力求逼真，往往太重客觀，開却主觀。即沒却個性，近於照相。我們所謂寫生，是客觀的主觀化，現實的個性化。我們作畫，必須根據現實，同時又必須加以「變化；」必須模仿自然，同時又必須加以「創造。」

學畫須從寫生入手。這應該采用西法：用鉛筆或木炭，先寫靜物，以茶壺，花瓶，水果，器物等爲莫特爾（Model）。其次以人物爲莫特爾。能寫裸體人最好。最初要細寫，凡尺寸，明暗，必須與眞物全同。這「客觀再現」的工作既學會了，然後可練習簡筆畫。即捉住大體的印象，而作「主觀表現。」普通應用兩種方法，一即「刪節」與「誇張。」第一法，刪節，就是看取物象的緊要的梗概，刪去無關緊要的詳細點。古人說：「遠山無皴，遠水無波，遠人無目，」（郭河陽語）便是「刪節」的一例。遠山有了皴，遠水有了波，遠人有了目，就都不遠，就不是寫生了。第二法，誇張，就是捉住物象的梗概之後，把這梗概中的特點加以誇張，使牠們特別顯著，物象的印象就特別鮮明。但不可過分誇張，過了分就變成遊戲畫滑稽畫。正俄國文學家陀思妥也夫斯基說：「一切藝術，總帶有一定的誇張成分；但須不逾一定的限度。畫像者頗知道這情形；譬如，本來鼻子有點長，爲使其逼眞，須稍畫得長些。但如果再拉長下去，便成爲諷刺畫了。」可知西洋畫的寫生，也是加以主觀的變化和創造的。但所加的不多。我們要求加以更多的主觀的變化和創造，並非把鼻子再拉長來，作成諷刺畫。却是技法上的變化和創造。例如用線條，用渲淡，重筆法，重神氣等便是。這不能求之於西洋，必須從中國古大家學習。

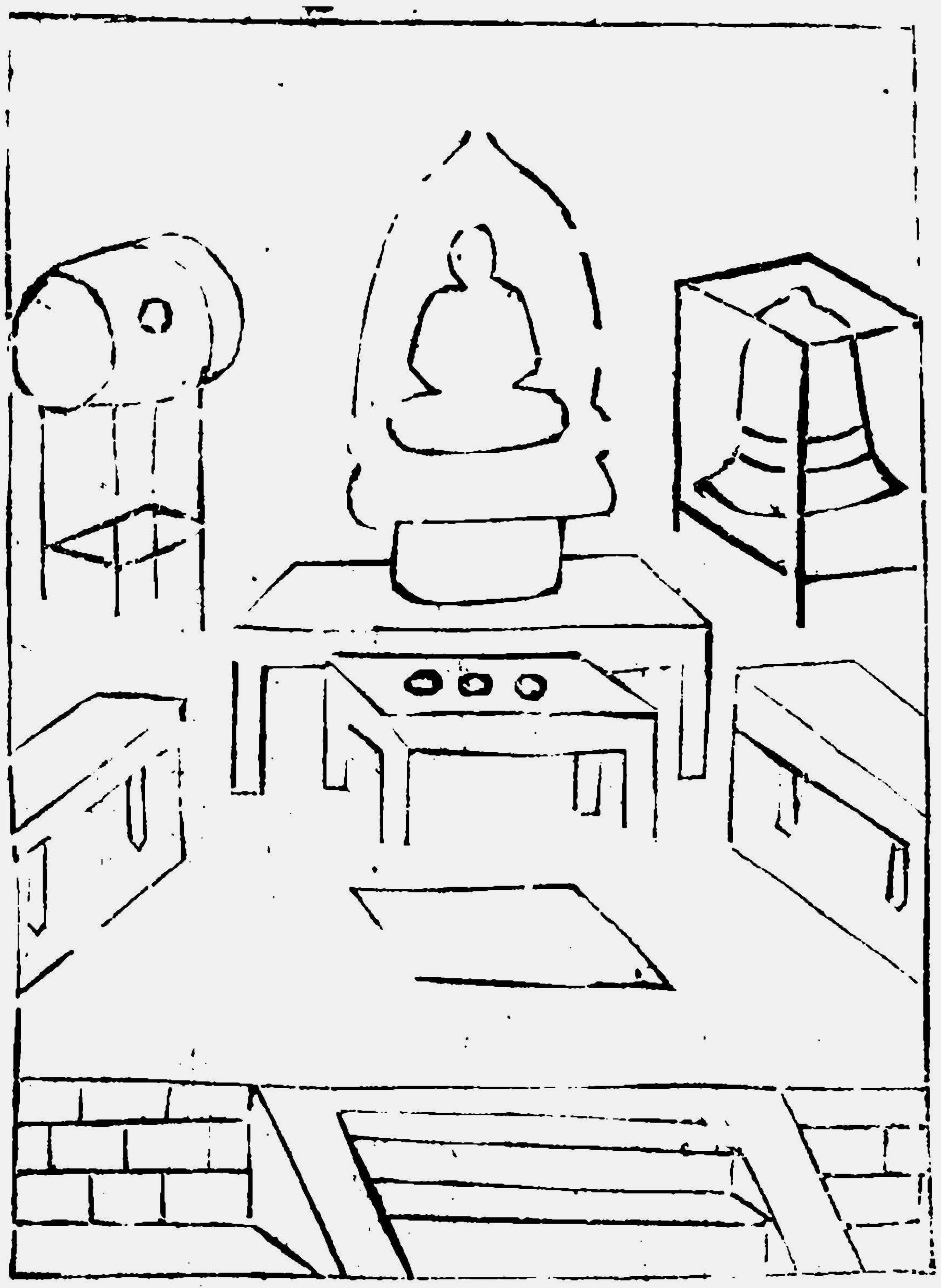
中國古大畫家，大都愛好自然，取法自然。金冬心畫竹，「以竹爲師。」韓幹畫馬，說「廐中萬馬皆吾師。」「董源以江南眞山水爲稿本。黃公望隱居虞山，即寫虞山，皴色俱肖。且日囊筆硯，遇雲姿樹態，臨勒不捨。郭河陽至取眞雲驚湧作山水，尤稱巧賊，應知古人稿本在大塊內，吾心中。慧眼人自知覯着。」（沈顥畫塵）「米南宮多遊江湖間；每卜居，必擇山水明秀處。」可知古大家都重寫生。稿本在「大塊內，」「吾心中，」便是前文所謂「根據現實而加以變化，模仿自然而加以創造」之意。

在清朝，我們故鄉浙江石門有一位大畫家，方薰，字蘭士，號蘭坻的，著一冊山靜居畫論。關於寫生，曾引晁以道語：「畫寫物外形，要形不改。」學寫生的，請細味我們這位敝同鄉所引的兩句話。

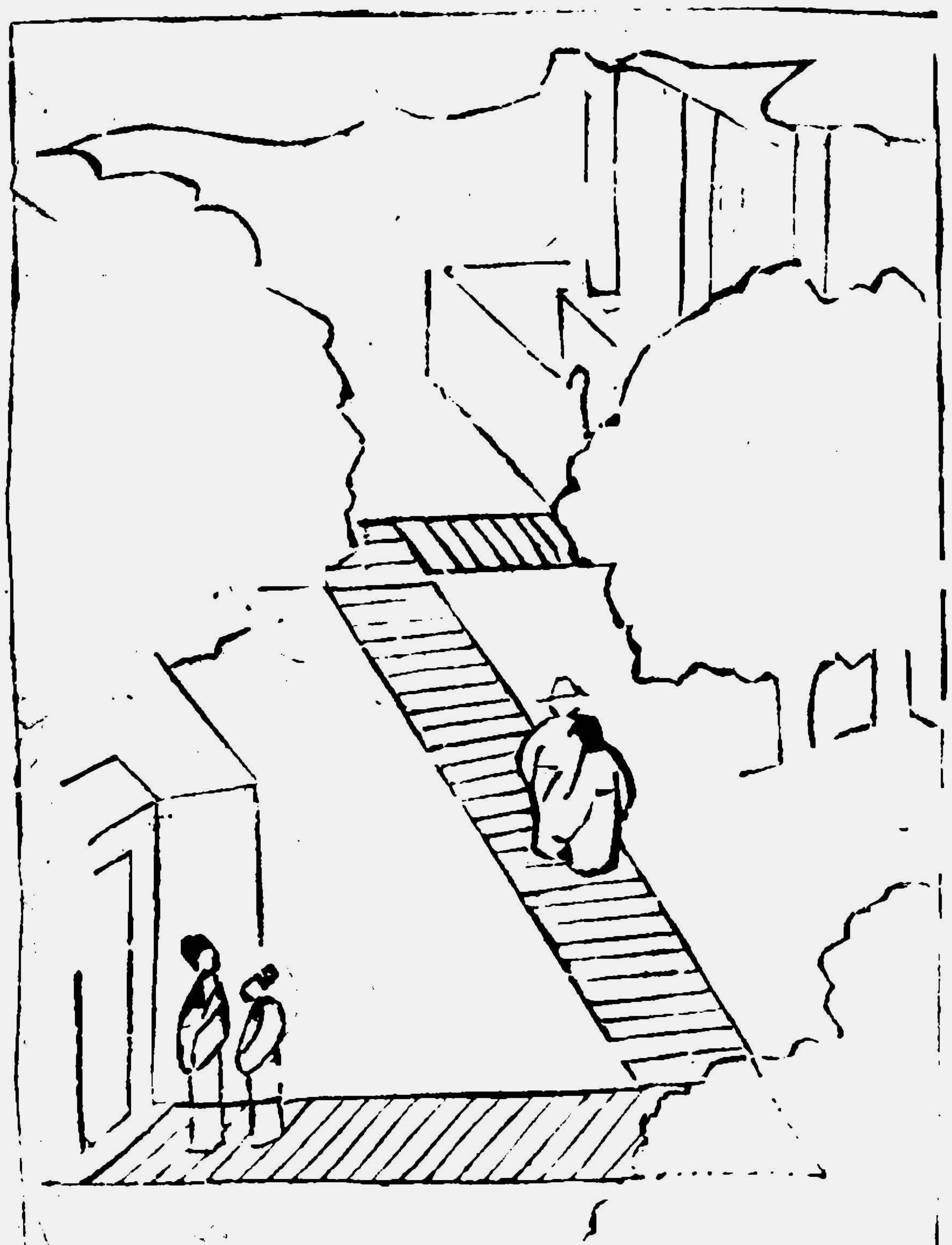
（4）重透視

這一點我們要好好地取法西洋。前頭所舉鄒一桂議西洋畫的話：「善勾股法，」「陰陽遠近不差錙黍。」「布景由闊而狹，以三角量之。」「畫宮室於牆，令人幾欲走進。」這都是用透視法而生的特色。末了他評西洋畫爲「雖工亦匠，」是主爲了「筆法全無」的原故；對於用透視法所生的特色，他真心是讚美的。所以說「參用一二，亦甚醒目。」我的意見，參用「一二」還不夠，應該參用「七八。」

因爲中國畫家對於透視法，實在太不講究了。透視法之於繪畫，好比文法之於文學。繪畫中透視法弄錯，同文學中文法不通一樣說不過去。試看自來的古畫，只有透視形不顯著的山水樹石花卉以及天然畫圖似的遠景，不犯透視法規則；若是寫樓閣亭台桌椅器物的畫，實在可說沒有一幅不犯遠近法的規則。別的不講，單看大名鼎鼎的仇英（十洲）的西廂記圖冊，（仇英畫，文徵明書，上海文華美術圖書公司版。）就有笑話百出。現在描出其中兩幅的骨格來作實例。



第一圖　齋壇鬧會



第二圖　佛殿奇逢

試看第一圖，佛菩薩底下的座桌作梯形，可見畫者是立在殿外的庭的正中而觀看描寫的。但再看其外面的供桌，又作菱形，却是畫者立在庭的右邊（即讀者的左邊）觀看所見的。再外面，拜壇，石階，

都如此。但左右的兩隻長的經桌，又作八字形，與梯形的座桌相似。鏡頭通行是斜放的，姑且不論。這樣，這許多東西在佛殿上東歪西斜，全無系統。這在透視法上看來就是沒有一個集中的「消點」（Vanishing Point）倘勉強說牠們有兩個系統，即座桌與二經桌同一系統，供桌，拜墊，階石同一系統。但你試用虛線把各物左右的線延長來看，即見各件東西的左右兩線相交於各一點，並不集中。如此作畫，實在太「自由」而變成「幼稚」了。

再看第二圖，更可發笑。這是張生初見鶯鶯時的光景，這條石板路作S形。下面一個灣曲的角，幸有樹木遮掩。倘把樹拿開了，請想像角上的一段石板，鋪成甚麼樣子？世間決沒有這樣鋪石板的石匠。想見他十洲先生當時畫到這角裏，窘得沒有辦法，就想出一叢樹木來，把牠遮掩。

讀者試照西洋畫透視法的規則，立定一個消點，把上二圖改描一下，一定好看得多。（開明版拙著繪畫與文學中載有改作圖。）可知透視法的好處是「有目共賞」的。誰能說是「雖工亦匠」呢？

那麼我何以不說「應該參用十分」而說「應該參用七八」呢？因為在山水風景圖，倘用十足的透視法規則（即消點唯一）不能寫出曲折重疊的遠景。這最西洋風景畫的缺點。我們可以一幅橫長的紙上寫「嘉陵江三百里山水」圖，或在一幅直長的紙上寫「山外清江江外沙，白雲深處有人家」一圖，用十足透視法的西洋畫就不行，勢必把一幅分作許多幅才能表出。我們所以能夠在一幅上表出者，就為了不全照透視法規則，而在一幅中設二三個消點，好在山水雲樹等，都是透視形不顯著的物象，消點不統一，並不覺得難看。何樂而不為呢？總之，寫樓閣亭台桌椅器物應該多多采用透視法規，則寫山水風景則稍稍馬虎無妨。所以我說「應該參用七八」

韻賢的畫訣中有一段說：「橋有面背。面見於西上，則背見於東下。往往有反畫者，大謬也。」這是何等淺易之事，學過一二年圖畫的初中學生都知道的，而中國畫家認為畫訣之一！中國畫透視法的幼稚，於此可見。

（5）重構圖

構圖，英名（Composition）與作文同意，就是畫的「章法」。中國畫自古講究這件事，畫六法中的「經營位置」便是。自來的大畫家，都曾在這件事上用過功夫。那麼，現在為甚麼要特別提出來當作繪畫改良的七事之一呢？

因為：中國畫向來不講透視法，常在幅畫中設許多「透視中心」。」加之芥子園畫譜風行以來，學者囿於「臨摹」及「拼湊」的畫法，養成了只顧局部描寫而忽略全體章法的習慣。所以多數的中國畫，畫面支離破碎，散漫無章。一幅畫往往可以割分為許多幅。

欲補救這個缺憾，須研究「經營位置」之法。為便利計，不妨借用西洋畫構圖法的要則。西洋畫的構圖法，與透視法一樣，中心點也

是唯一的。畫面各物都傾向了這「構圖中心」而布置，譬如北辰居其所而衆星拱之。但構圖法，不像透視法的機械，不可以言語盡述，要靠神會默契，冷暖自知。現在但舉筆墨所能述的三要則：

畫面布置最重要的有兩事，即「多樣統一」與「有機化。」

「多樣統一」（Unity in variety）就是萬象集中於一。畫面粗看似乎散漫，而細看多有條理，粗看似乎呆板，而細看都有變化。不規則而規則，規則而不規則。萬殊一本，個中見全。這是西洋畫構圖的基本原則。中國古代講究「經營位置」的畫家，關於這事有許多名言。例如：

章法者，以一幅之大勢而言。幅無大小，必分賓主。一實一虛，一疏一密，一參一差。即陰陽晝夜消息之理也。（鄒一桂小山畫譜）主山正者客山低，主山側者客山遠。衆山拱伏，主山始尊。羣峯盤互，祖峯乃厚。（笪重光畫筌。）

要畫近看好，遠看又好。近看看小節目，遠看看大片段。畫多有近看佳，而遠看不必佳者。無他，大片段難也。昔人謂北苑（董源）畫多草草點綴，略無行次，而遠看煙柳離落，雲嵐沙樹，燦然分明。此是行條理於亂頭粗服之中。他人爲之，茫無措手。畫之妙理，盡於此矣。（陳撰王几山房畫外錄。）

「有機化」（Organize）就是說畫面各物都有生機，沒有一點廢物，沒有一塊空地。凡一筆一點，都與畫的構圖中心（即主）保住有機的關係，而自有其作用。所謂沒有一塊空地，並非眞個全面塗滿，意思是說，空白的地方也有作用，也是有機的體。除了空地的有機性，構圖法思過半矣。隨園詩話裏有一段比方得很好：「凡詩文妙處，全在於空。譬如一室之內，人之所遊息焉者，皆空處也。若空而塞之，雖金玉滿堂，而無安放此身處，又安見富貴之樂耶。鐘不空則啞矣，耳不空則聾矣。」詩文如此，繪畫尤其如此。古人論畫，說：

奇者不在位置，而在氣韻之間。不在有形處，而在無形處。（王昱東莊畫論）位置相戾，有形處多屬贅疣。虛實寫生，無畫處皆成妙境。得勢則隨意經營，一偏皆是。失勢則盡心收拾，滿幅多非。（畫筌）

所謂「得勢」「失勢，」勢就是「構圖中心。」「多樣統一」與「有機化，」都是爲保住構圖中心而生，即爲得勢而設。

（6）有筆墨趣

中國畫的最大優點，是有筆墨趣。西洋畫的最大劣點，是無筆墨趣。鄒一桂說西洋畫「雖工亦匠。」主要的是爲了他們用塗抹，沒有線條與筆法。英人稱漆匠爲 Painter，稱畫家亦曰 Painter。西洋畫家實在有一點與漆匠相似。

西洋畫塗抹，不用線條，無筆墨趣。故西洋畫都有「冒充實物」的嫌疑。中國畫用線條，富筆墨趣，作畫同寫字一樣，分明表示「這是畫，」不是照相，更不是實物。」這點率眞，坦白，自然，爽直的好處，我們必

須竭力保存而且發揚。

古人說「詩歌，耳學也。書畫目學也。」目學，必須多有視覺的快美之感。中國畫落筆不改，龍蛇飛動，元氣淋漓。鑑賞者通過了這些筆法，可以想見作者下筆時的精神與會。「鑑賞乃被動的創作，」這句話用在中國畫最爲確當。古人有「喜氣畫蘭，怒氣畫竹」之說。創作者以喜怒之氣作畫，鑑賞者看畫而體得其喜怒之氣。藝術的薰染性與陶冶力，沒有比中國畫更大的了。

中國畫的筆墨趣，都從書法得來。中國自古有「書畫同源」之說。象形文字便是最初的繪畫。古人論書畫通似，有許多妙論：

看畫之法，如看字法。松雪詩云：「石如飛白木如籀，寫竹應從八法求。」正謂此也。須着眼圓活，勿偏己見，細看古人命筆立意委曲妙處，方是。(屠隆畫箋)

古來善書者多善畫。善畫者多善書。書與畫，殊途同歸也。畫石如飛白。畫木如籀。畫竹，幹如篆，枝如草，葉如眞，節如隸。郭熙唐棣之樹，文與可之竹，溫日觀之葡萄，皆自書法中得來。此畫之與書通者也。至於書體，如鵠頭，虎爪，倒薤，偃波，龍，鳳，麟，龜，魚，虫，雲，鳥，犬，兔，蝌蚪之屬。又如錐畫沙，印印泥，折釵，漏痕，高峯墜石，百歲枯藤，蛇驚入草，龍跳虎臥，戲海游天，美女仙人，霞收月上，諸喻書之與畫通者也。覽退之送高閑上人序，李陽冰上李大夫書，則書畫相通之理益信。(朱揖山臨池心解)

觀人於書，莫如觀其行草。東坡論傳神，謂具衣冠坐，斂容自持，則不復見其天。莊子列禦寇篇云：「醉之以酒，而觀其則。」皆此意也。書，如也。如其學，如其才，如其志，總之曰，如其人而已。(隨園詩話)

最後一節，袁子才說書中行草最能傳神，最能如其人。書與畫相通處，重在行草。中國畫大都是用行草的筆法來繪寫的。所以畫亦最能傳神，最能如其人。即最富有筆情墨趣。中國畫家，有時爲了極端看重這筆墨趣，竟把物象的形似忘却。例如：「東坡在試院，以硃筆畫竹。見者曰：世豈有朱竹耶？坡曰：世豈有墨竹耶？察者固當賞識於驪黃之外。」(戴文節題畫偶錄)所謂「賞識於驪黃之外，」便是拋却了物象的形似，而專賞其筆情墨趣。這便是西洋新興藝術論者所謂「純繪畫」(Pure Painting)「絕對繪畫」(abrolute painting)即不描客觀物象，但以無名之形寫胸中情趣。故曰：

須知千樹萬樹，無一筆是樹。千山萬山，無一筆是山。千筆萬筆，無一筆是筆。有處恰是無，無處恰是有。所以爲逸。學者會得此旨，自然擺落筌蹄，方窮至理。(秦祖永繪事津梁)

純繪畫與絕對畫，太趨極端，不近人情。故新興藝術在西洋只是曇花一現，立即湮沒無聞。中國畫不趨極端，兼顧客觀物象與主觀情趣，故近於人情，而可爲中正的畫風。

(7)含人生味

繪畫有偏重指頭的技巧的，有含有思想感情表現的，卽含有人生味的。人大都愛好後者。譬如圖案畫，裝飾紋樣等，雖然畫得精緻工巧，我們看了但得感覺上的快美，而沒有心靈的感動。這便是「一覽無餘。」因為牠不含有人生情味。反之，看一幅抒情畫，雖是寥寥數筆，草草不工，但其筆情墨趣，與畫題的含意，往往關着人生的根本，令人看了覺得「餘味」無窮。我們不愛好「一覽無餘」的畫，而愛好有「餘味的畫」。因為後者對人生更加關切。

十九世紀後葉，西洋流行一種畫風，叫作「印象派」Impressionists）其主張，是不重題材內容意義，而專重光線與色綵。帶着「純繪畫」的傾向。其主倡者莫南（Monet）的傑作中，有十餘幅描寫稻草堆的畫。把同一稻草堆，在風雨晦明種種時間，作種種光色變化的表現，而各自成立為一幅傑作。又有許多描寫水面的畫，只是一片水，但在陰晴風雨種種時間，作種種光色的表現。此畫風盛行於歐洲，影響于全世界，至今日勢力還是很大。例如一隻茶杯，二三個蘋果，卽是傑作的題材。一瓶花，又是傑作的題材。此種不拘題材內容而專講形色的洋畫，今日到處可見。

但我認為印象派是「感覺的遊戲」，「形式的數學」，毫無可取。有一位漫畫家作一幅漫畫來諷刺印象派畫家，畫一個人，頭上只有兩隻大眼睛，別無他物。這諷刺得很確切。他們的確是把人看作只有眼睛的視覺，而完全沒有頭腦心靈的思想感情的。為求藝術與人生的關切，我們反對這種感覺的遊戲，而提倡含有人生味的繪畫。

繪畫美，應是畫面的感覺美與畫外的思想美二者合成的。所以作畫注重筆情墨趣（感覺美）以外，又得注重內容意味（思想美）中國的文人畫，在這點上很是優秀。他們的畫都有一種「書卷氣。」「書卷氣」便是有含蓄，有暗示，有筆墨以外的情味。董其昌謂畫家須「行萬里路，讀萬卷書。」確是名言。行萬里路，多見名山大川等美景，可以充實「畫面美」。讀萬卷書，多積人格的修養，可以充實「思想美。」古人論畫家的修養，有這樣的話：

欲識天地鬼神之情狀，則易不可不讀。欲識山川開闢之峙流，則書不可不讀。欲識草木鳥獸之名象，則詩不可不讀。欲識進退周旋之節文，則禮不可不讀。欲識列國之風土，關隘之險要，則春秋不可不讀。大而一代有一代之制度，小而一物有一物之精微，則二十一史諸子百家不可不讀。（唐岱繪事發微）

這是古代畫家修養的話。若在現代，還應該新加許多：外國文不可不學，科學知識不可不備……總之，這是人格全般的修養。人格愈圓滿，藝術愈高明。這是不易之論。我們要作含人生味的繪畫，必須增廣自己的知識閱歷，修養全般人格。倘不修養人格，徒事指頭的技巧，則其畫「雖工亦匠。」

往年在某處看見一幅小畫，草草數筆，畫出兩株白菜。題曰「士大夫不可不知此味，民不可有此色。」看了這畫，讀了這文句，可以窺

見畫家的芬芳悱惻之懷。所以我永遠不能忘却。畫上題字，是中國畫的特色。「元以前多不用款，或隱之石隙。恐書不精，有傷畫局耳。至倪雲林字法遒逸，或詩尾用跋，或跋後題詩。文衡山行款清整，沈石田筆法灑落，徐文長詩歌奇橫，陳白楊題誌精卓，每侵畫位，翻多奇趣。」（王概學畫淺說）可知自元以來，中國畫多重題款，有的畫，竟變成繪畫與文學（詩詞）的綜合藝術。在這些畫中，「思想美」「人生味」最爲豐富。我們的繪畫，要盡力保存這個美點。因爲牠關切人生，最合藝術的原則。

末丁引戴文節題畫三則，借此爲我這篇文字添些餘味：

竹非草非木，非花非果，獨具天地靈和挺秀之氣。可謂自出機杼，不傍門戶者矣。

竹遇雨則垂之著地，若靡者之所爲。顧大節挺挺，斷不可屈。世之太剛而折者，倘其以竹爲師。

風雨將至，窗外諸竹皆有奮迅之勢。迨雲消日出，竹乃欣然有喜色矣。此所謂先天下之憂而憂，後天下之樂而樂也。

莫洛亞著傳記文學兩種

（一）Andre Maurois, Ariel, The Life of Shelley 英譯本一九二四年出版

（二）Andre Maurois, Disraeli A Picture of the Victorian Age 英譯本一九二七年出版

任美鍔

在目前艱難困苦的抗戰建國時期，我們要爭取光榮的勝利，完成建國的大業，除須在軍事經濟政治等方面加倍努力以外，尤須建立健全完美的國家觀念和民族思想。所以心理建設實爲一切物質建設的基本。　總裁稱史地教育爲革命建國教育的中心，因爲歷史的激發和地理的陶冶都是培養國家和民族思想的主要工具。但科學的歷史和地理，其內容不免偏於枯燥；我們怎樣能把呆板的史地教科書趣味化，大衆化，使其成爲一般民衆所愛好的讀物，以幫助完成國家心理建設的大業？這是目前文化界的最重要問題之一，也是我們從事教育文化事業的人員的切要工作。

我們認爲要把史地教育趣味化和大衆化，我們應鼓勵新游記和新傳記的創作。現在且談新傳記。傳記的內容自然以人物爲中心，但人類歷史無疑的受偉大人物的影響，所以偉大人物的研究和敘述，常可幫助我們了解歷史的演化。而且人物之被稱爲偉大，自必有其所以偉大之處，他們的性格和行爲常有許多可作後人的楷模，他們的一生更常充滿了可歌可泣的事蹟，足以鼓舞我們的精神，增進我們的修養，古人偉大的事蹟不知不覺的會激發後人的愛國思想，

所以民族英雄的傳記，假如寫得生動，寫得大衆化，其對抗戰建國的影響必將非常深巨。

在中國，傳記本不是一種新的學問。司馬遷史記中的若干本紀世家和列傳都是簡潔生動的傳記；譬如項羽本紀，把楚霸王的性格和生活，描繪得眞是有聲有色。不過就現代眼光看來，這些列傳還嫌太簡短，對人物的生活經驗固未能充分表揚，對當時的社會背景更沒有適當的記述。後來中國學者記載人物，又創了一種年譜，把人物的事蹟逐年編列起來，好像一篇流水賬，枯燥無味，只可以說是一種彙纂的史料，而非已經溶化過的新式傳記。至於梁任公的意大利建國三傑傳，羅蘭夫人傳等，描寫誠然生動，文筆也已大衆化，但不免略染有宣傳色彩，充滿了過分的感情。

我們所謂趣味化和大衆化的新傳記也不是演義式的歷史小說，演義是理想的，不顧事實的，傳記則用文學的筆法，來描寫歷史的事實，史料是它的根據，文學是它的方法，它是文學和歷史兩者的結晶，有歷史的忠實，小說的動人。劉知幾論史學家的條件，提出才學識三項，才是文學的筆法，學是歷史的研究，識是心理的分析和判斷。新傳記的寫作就要具備這三種條件。我們不能把人物的一切事蹟都平鋪直敍，這是年譜，不是新傳記。新傳記要把人物的事蹟加以選擇，加以剪裁，刪去平庸一般的部份，選出最精彩的事實而加以發揮，這樣才不至多而寡要，才能使一部傳記充滿了活潑潑的生趣。現代新傳記還常用心理學的科學方法，來解釋和檢討人物的性格和事蹟，根據科學的合理推論，來判斷事蹟的眞相。中國古代史學家早有春秋褒貶的筆法，以品評人物的生平，這種褒貶式的品評，純粹是根據道德觀念，新傳記中的品評和判斷則以心理的分析爲基礎，採取一種超脫情感的客觀的科學態度。中國舊式傳記，記述人物，常只是表彰好處，把他們描寫成爲十全無缺不合情理的聖人，新傳記則不然，它固然充分表揚人物的偉大，但同時也不掩飾他們的過失，所以它所描寫的人物是合乎情理的動物，不是超越現實的神仙。這種不掩飾的忠實的描寫常更能顯出人物的偉大，因爲太虛渺的褒揚或反會引起讀者的懷疑。自然，客觀的評判也有其一定限度，我們撰寫民族英雄的新傳記，免不了要滲入一些道德觀念的春秋筆法，不過這種褒揚須要有史實的科學根據。

總之，新傳記是選擇的，批評的，同時又是文學的，趣味的。用美麗易解的文筆，選擇最精彩的材料，而加以批評和分析的敍述，這樣的傳記才能稱爲傳記文學，才能爲大家所愛好。

合乎上述標準的新傳記，在中國似乎尚沒有代表的作品，在歐洲也須到二十世紀初年始行出現。歐洲的傳記學家，最著名的在英國有斯特萊基（Lytton Strachey）在法國有莫洛亞（Andre Maurois）斯氏的維多利亞女王傳，已由卞之琳君譯成中文；他的維多利亞時代著名人物傳，（Eminent Victorians）也是一部

重要的作品。他的傳記不但把各色人物的個性和生活，描寫得淋漓盡致，並且還反映當時的社會情形。讀他的著作，我們得到一個教訓，即傳記的成功不但要看作者的才力，還要看所要描寫的人物本身的事蹟。在維多利亞時代著名人物傳中，斯氏描寫四位個性大不相同的人物，據我個人的眼光看來，其中最有趣最生動的，要算奈亭吉兒女士（Florence Nightingale）和戈登將軍兩篇，而曼寧教正（Cardinal Manning）和亞諾德博士（Dr. Arnold）兩篇則有些平淡。這大部是因為這四位人物的生平頗不相同，生活比較豐富，事蹟比較生動的，描寫起來自然格外容易成功。

莫洛亞所著的傳記很多，但我讀過的只有雪萊和狄士萊里兩本。莫洛亞是法國現代的一個著名文學家，在這次法國戰敗以後，曾著法國的悲劇一書，在中國已有好幾個譯本，但他對世界文化上的最大貢獻，還在他的傳記。莫氏的作風與斯特萊基略有不同，斯氏文筆清麗，但有時似過於嚴肅，莫氏的文筆則比較輕鬆美麗而灑脫，讀他的書，頁頁入勝，趣味無窮。有人或許批評莫氏的傳記太小說化，但我以為只要在不背乎史實的大前提之下，行文的小說化正是增加傳記趣味的法寶，沒有橫溢的才氣，寫不出小說化有趣味的傳記。

雪萊和狄士萊里代表兩個絕不相同的性格，兩種分道背馳的生活。雪萊在幼年時雖然也曾有過高幻的理想，要改造現實，建立一種新的社會秩序，但經過屢次的失敗，無數的痛苦，他就從現實社會逃避到理想世界，把全部的聰明才力都發洩在飄渺的詩歌上。在第二次結婚以後，他常獨自划船到泰晤士河的幽僻所在，仰觀天空的滑碧浮雲的幻變，想把捉摸不定的大自然的美麗，攝入到永垂千古的詩句之中，這是他的人生的目標。和拜倫一樣，他是英國金枝玉葉的貴公子，他的生平充滿着濃厚的浪漫色彩，處處與女人結了不解之緣，他崇拜女人，認為女人是冰清玉潔完美無缺的安琪兒，只有女人的愛情可以鼓起他的勇氣，激動他的詩興。雪萊的浪漫生活與拜輪不同，拜輪認為女人是玩物，因此終生放縱不羈，到處交結臨時太太或女朋友，雪萊則尊敬純潔的愛情，把「靈」放在「肉」之上，所以他的私生活最比較高尚得多。

政治家的性格和生活自然與詩人大不相同，不過這種不同一部份也是由環境磨煉出來。狄士萊里自己說：「人生苦短，我們不能無聲無息的讓它枉流過去。」他是一個有野心的孩子，企求從他原來的中產階級，升入到政治上煊赫的地位。在青年時代，他也遇到了人生最大問題之一，即是戀愛還是政治？青年的狄士萊里，以著作家的盛名，成為倫敦社交界中最受歡迎的人物，他是當時最漂亮的薛蓮妲（Sheridan）三姊妹的密友，因此結識了不少高貴美麗的女郎。人類都是有血有肉的動物，狄士萊里對這種浪漫綺麗的生活亦豈能無動於中？「有時，當快樂的晚會或跳舞會正能，夜半的倫敦朦朧在煙霧中，窈窕女郎留離惜別，他會覺得自己的政治野心是一場虛無的叢夢。」但政治的虛榮畢竟戰勝了個人的享樂，他被選入下院，為保守黨議員。政務的繁重使他不得不放棄社交和女人。同時，他

親見他的知友白爾華（Bulwer）入下院以後，與年輕美貌的太太不能維持原有的愛情，因此他深知戀愛和政治不能兩全，所以他在三十三歲時結婚，其新夫人爲一位四十五歲的寡婦！狄士萊里的不相稱的婚姻對他後來政治生涯有重大影響，他的夫人瞭解他，崇拜他，替他管理一切家務，用盡一切方法使他舒服，使他可專心於政治事業。有時下院有重要的辯論，通宵開會，往往到明晨四時或五時才完畢，他的夫人常起床等候他，在客廳裏生了火，點着燈，使他回家時可得到舒服的休息和安慰。大政治家日理萬機，責任很繁重，生活很緊張，安適的家庭是事業成功的一個重要因素。

在英國政治上，狄士萊里無疑的是最偉大的人物之一。莫洛亞把他的高貴的風度和偉大的品格都明顯的描寫出來。政治的道路是艱難困苦的，政治家必要有持久的耐心，百折不回的毅力，才能達到成功的鵠的。狄士萊里是猶太人，出身微末，又沒有受過牛津劍橋等貴族教育，所以最初保守黨要人和維多利亞女王對他的印象都不很好，爲葛蘭斯頓（Gladstone）在二十五歲時已位居次長，狄士萊里雖有滿腹經綸，驚人辯才，青年時始終鬱鬱不得志，但他不灰心，不氣餒，經過四十年的不斷努力，終於榮膺首相，成爲保守黨最有勢力的黨魁。這種斬荊棘排萬難的艱苦奮鬥，是值得我們表率的。

政治家的偉大在於他有高遠的眼光，並且能把遠大的見解和理想，付諸實行。在一八五〇年左右，英國政治上的主要問題是保護關稅與自由貿易的鬥爭，換言之，卽都市與鄉村間，工業與農業間的鬥爭。狄士萊里改組保守黨，主張把選舉權普遍化，鼓動人民的國家觀念和帝國思想，以代替偏狹的階級間的鬥爭。他在那時已主張殖民地自治，並派代表參與帝國行政，在倫敦組織一個帝國議院，使大英帝國的組織能格外嚴密，基礎能愈鞏固。可惜這種遠大計劃對七八十年後的今日，還始終沒有實現，否則，在目前滿地烽火的太平洋戰爭中，我們也不會有脆弱的印度，鬧着要求自治了。

政治的偉績自然尤須表現在已成的事實上。狄士萊里自己說：「詩歌只是寄託情感的所在，我要用筆下所寫的均使之見諸事實。」的確，狄士萊里是一個崇拜行動，不鶩理想的切實的政治家。但英國是一個政治組織嚴密的古國，在和平時代，政府的行動不能超越一定的範圍，政治家卽使有通天的本領，也難做出赫赫煇煌的異常政績，狄士萊里自然不能例外，他在政治上的行動也受環境的束縛。不過就他執政時代的若干事蹟看來，我們也略可窺見他作事的果斷和勇氣。在民主國家，首相的若干政治行動自然須徵國會同意，但有時公務緊急，時不我待，爲政者自應權宜辦理，當機立斷，不能因爲遵守呆板的規章，輕輕錯失了千載難得的良機。這種當機立斷的行爲需要有勇氣，肯負責。一八七六年十一月十五日，狄士萊里探知埃及總督擬將蘇彝士運河公司股票十七萬七千股出售，值三百六十餘萬鎊。他很想把這批股票買來，以免落入法人手中。按英國習慣，這將近四百萬鎊的鉅款，必須經國會通過後，始可支付，但那時正當國會休會期間，而埃及方面立刻需付現款。狄士萊里認爲這個良機不

能輕易放過，故立即向銀行借款買得股票。這種創造的決斷和迅捷的行動，是大政治家必不可少的要素。

除了毅力，眼光，和勇氣以外，大政治家還富具有良好的政治道德。狄士萊里一生雖然曾被許多人攻擊，甚至痛罵，但他執政後的行爲，卻一本忠恕兩字。他對仇人從來不加報復，漫畫家李謙（John Leech）和文學家卡萊爾都曾攻擊他，但他給李氏後裔撫卹金，給卡萊爾獎章。在政治舞台上，他具有俠義的風度。他以雄辯著稱，但在下院中辯論時，對於辯才較遜的議員，並不給他們以過分的難堪。他以政治爲終身的事業，對它發生個人的興趣，他的卓越天才使枯燥的辯論成爲活潑的藝術，他的偉大個性使平凡的議院成爲生動的舞台。所以到他年老退休以後，下院議員大家都覺得像失去了活動的重心，德克（W. H. Dyke）說：「此後，政黨政治的精神和樂趣都喪失了，所剩留的只是一個無生命的軀殼。」

狄士萊里傳不但描寫狄氏個人的一生，並且把當時的社會也明顯的彩繪出來。莫洛亞描寫一八三〇年的英國社會，受法國大革命的影響，充滿了革命的空氣和改革的呼聲，滑鐵盧戰爭英雄，當時保守黨領袖威靈頓公爵，其私邸竟被暴衆擲石攻擊。英國傳統的保守思想和公道精神（Fair play）在傳記中也給充分顯示出來。英國人最寶貴的是歷史，是經驗，在政治舞台上，資望比才幹更重要。狄士萊里最初是個鋒芒畢露，才氣橫溢的青年，但幾年政治生活的磨鍊，使他變成標準的紳士，知道忠心和漸進是正當的道路。他富於演說天才，在政治生活的開端，曾遇到一個小小的挫折。他第一次在下院作處女演說，受愛爾蘭議員們的阻擾，以致不能終其辭。但事實上，這種阻擾反給狄士萊里造成機會，增加他在下院的名聲，因爲大家都覺得阻擾新議員的處女演說，是不公道的；大家都同情他的不幸，預備在下次辯論時給他幫忙，給他方便。狄士萊里傳中這一段生動的描寫，使我們更澈底了解英國的民族性，讀其書，真勝如在英國留居三年。

莫氏傳記不但描寫書中的主角，並且還透露許多當時著名人物的性格和生活。如雪萊傳的描繪拜倫，狄士萊里傳的記述維多利亞女王，格蘭斯頓，皮爾（Peel）等。這些配角的描寫，常可增加傳記的趣味，從相互的對照，更可陪襯出主角的性格和行爲。所以適當配角的選擇和描寫，也是傳記中重要的一部份。維多利亞時代是英國史上的一個偉大時代，讀了這些傳記，使我們對當時歷史，認識得格外親切。

莫洛亞的文筆是有名的美麗，不但辭藻豐富，而且把許多幽默故事，插入在適當地方，使傳記格外生動，格外有趣。這種富於變化的美麗文格，確可供我們將來傳記作家的借鏡，

最後，我得聲明自己並非文學或史學專家，讀過的中外傳記也很有限，本文只是讀書後的一些感想，希望從這短短的書評，引起大家對新傳記的興趣和討論，更希望從隱哉的討論，引起中國新傳記的精彩創作。